HORIZONTALIDAD Y VERTICALIDAD EN LA DIALÉCTICA DE LA LIBERTAD*

por el R.P. Dr. CORNELIO FABRO

No es un descubrimiento confesar que vivimos en una época de crisis, que la civilización entera a todos los niveles y en todos los contenidos está en crisis, es decir, atravesada por estremecimentos y oscilaciones pavorosas que ponen en contestación y en peligro no sólo la cúpula del orgulloso panteón de la ciencia y de la técnica, sino los mismos pilares de la concepción del hombre. Parece que el hombre se sintiera traicionado por el hombre -a lo largo de todo el arco de su historia- en la familia, en la escuela, en la sociedad política y en la misma sociedad religiosa que está fundada por tradición -y parece también que por principio- sobre la autoridad. Parece que el dilema o la alternativa de libertad-autoridad hubiera alcanzado la tensión extrema de la ruptura en un frenesí de claridad apolínea y de hinchazón dionisíaca irrefrenables que parecen escapar a toda tentativa de diagnóstico y de análisis que nos pueda orientar para una curación.

¿Pero qué crisis? ¿Crisis de verdad o crisis de libertad? Antes que nada queremos decir: crisis de verdad de la libertad, que es crisis de la libertad de la verdad en cuanto que es la tensión por la determinación de la verdad la que ha puesto en crisis la libertad y, al mismo tiempo, es la determinación última de la libertad la que ha puesto en crisis la verdad. Más precisamente, ha sido la progresiva e imparable pérdida en Occidente -Heidegger habla del olvido y descuido de la verdad del ser (*Seinsvergessenheit-Seinsverlassenheit*)[1]- de la capacidad de tocar la plataforma de la realidad de la libertad dejando al hombre privado de cualquier apoyo y referencia válida, a merced del evento,

---

* Traducción del artículo *Orizzontalità e verticalittà nella dialettica della libertà* recopilado en *Rifflessioni sulla libertà*, Maggioli Editore, Rimini, 1983.

[1] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, # 1; V Aufl., Halle a. S. 1941, pp. 2 ss., y passim. Acerca de la temática de fondo, ver: C. Fabro, *Libertà ed esistenza nella filosofia contemporanea*, Prolus. para la inauguración del año Ac. 1967-68, Anuario Univ. de los Estudios de Perugia, p. 45 ss.

como admite hoy el mismo Heidegger[2]. La realidad es, ya podemos decirlo, que sin la auténtica trascendencia (la verticalidad), tampoco puede regir la inmanencia (la horizontalidad); sin la referencia del yo al Absoluto -al Principio que lo ha puesto[3]-, también el hombre se hunde en el caos de lo infrahumano, o sea -según la terminología que hoy está en boga-, sin verticalidad no tiene sentido ni tampoco dimensión alguna la horizontalidad. El horizonte, también aquí, no tiene sentido presentando una realidad manifiesta que es el mundo, o sea, en referencia al límite, o en el horizonte que es el mismo hombre precisamente en la tensión de la libertad, en parte visible y en parte invisible: y es el Invisible que está más allá como referencia última lo que da relieve y límite al mundo que lo contiene pero no lo comprehende, el Invisible siempre presente que todos los pueblos han llamado Dios. Eclipse de la verdad del ser, eclipse de la presencia de la libertad, eclipse de la existencia de Dios... Y esto en una época como la nuestra en la cual, como tal vez jamás ha ocurrido -incluso en los tiempos de mayor afirmación del hombre sobre la naturaleza y de esplendor en el arte y la especulación- parece que el hombre hubiera alcanzado el cenit de sus posibilidades, es decir, de su libertad.

La tensión de horizontalidad y verticalidad expresa la dialéctica interior de la historia en la aspiración inagotable del hombre que intenta clarificar a sí mismo el fondo de la verdad y el éxito último de su destino. Se puede decir que en ella convergen todas las tensiones de la historia sagrada y profana, la cual en su distenderse no es más que el tenderse de su espíritu mediante el desplegarse de la libertad: el empeño por su defensa cuando se la posee y la lucha por su conquista cuando se la ha perdido. Tensión a la

---

[2] "Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: "Sein als Ereignis" meint das "als" jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis" (M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, p. 22 s. Cf. también *Nietzche*, Pfullingen 1961, Bd. II, p. 399 ss.).

[3] Según Kierkegaard, en la fundación y definición adecuada de la libertad está incluida la relación del yo a Dios "...como al Principio que lo ha puesto" (cf. *Sygdommen til Döden*, P. I, A; tr. it., Firenze, 1953, p. 215 ss.). Es la instancia existencial de la "elección del fin" en concreto, mediante la cual a un tiempo se define el objeto de la propia felicidad y, como diremos, se funda la misma libertad.

apariencia o a la realidad de la presentación inmediata, polivalente y multicolor que se pone y propone en las diversas formas de civilización y a todos los planos de la conciencia como aquella que intenta aferrar el todo de la vida del espíritu y llevarla a su determinación. Tensión que es la tensión de autoridad y libertad, de libertad y necesidad, de verdad y libertad, de razón y de fe... para el sentido de la libertad: tensiones éstas sobre el plano especulativo, que reclaman sobre el plano real la tensión de Individuo y Sociedad en el mundo antiguo y de Iglesia y Estado en el mundo moderno... para la realización histórica de la libertad. Después, sobre el plano de la reflexión teológica, acerca del sentido de la elevación de la libertad para el éxito de la salvación, está, sobre todo, la tensión de Pelagio-Agustín en el tiempo de la primera afirmación del Cristianismo, que se pone a prueba directamente con el fatalismo y naturalismo del mundo clásico, en el Medio Evo cristiano la lucha entre el Papado y el Imperio y después, como respuesta al Humanismo del Renacimiento, las tensiones en el 1600 de Molinismo-Tomismo, del *Augustinus* de Jansenio, de las Provinciales de Pascal, en el 1700 la polémica sobre el amor puro y el quietismo, en el 1800 el encuentro directo entre el pensamiento moderno y la ortodoxia culminado en la condena con el *Syllabus* de Pío IX... Tensiones todas que anuncian y desarrollan el conflicto de horizontalidad y verticalidad en la tentativa de dar sentido y razón a lo que, como es precisamente el acto de la libertad, debe ser a un tiempo según y sobre la razón o más allá de la razón, es decir, como empeño personal del riesgo y la afirmación personal responsable del amor.

La fórmula hodierna de tal complejo de tensiones, tras la experiencia de la subjetividad radical hecha por el pensamiento moderno, es la oposición, o sea, la tensión (o antítesis) de trascendencia y trascendental: se quiere decir que la visión tridimensional de la realidad en el Cristianismo de mundo-hombre-Dios, ha sido sustituida por etapas por la visión unidimensional centrada sobre el hombre según todas las posibles infinitas, es decir, indefinidas, valencias variables de la subjetividad humana que se disuelven paso a paso en la extroversión de la libertad histórica, según el análisis de la fenomenología pura, de la analítica radical, de la filosofía del lenguaje, del economismo total del materialismo dialéctico e histórico, de la elección de no elegir, o del ser como evento, es decir, puro suceder del evento, en el

existencialismo... El balance, por consiguiente, de la "historia trascendental de la libertad", si así se puede llamar esta búsqueda inquieta y atormentada del fundamento y del sentido de la libertad, puede parecer un tanto lisonjero; éste atestigua de algún modo la pasión insomne del hombre por determinar aquel punto dentro del y mediante el cual él debe poder alcanzar a un tiempo su inserción en el mundo y juntamente la referencia a Dios. Un "punto fuera del mundo", pero que aún está más acá de Dios, que no es Dios mismo si Dios debe ser el punto de arribo para la realización suprema. Este punto debe estar ante todo en el hombre mismo. Y es, en efecto, su libertad originaria e inefable, como evidente e inagotable a todo nivel de la vida humana -ético, político, religioso...-; por eso, este punto está en el centro de la persona que es ante todo y sobre todo demanda y actuación de libertad.

Según las declaraciones de Hegel, tal concepto de libertad universal radical, como núcleo originario de la espiritualidad de todo hombre, ha ingresado al mundo recién con el Cristianismo. Ha sido ignorado por el mundo oriental, que reservaba la libertad al déspota, y permaneció extraño al mismo mundo grecorromano que, aún teniendo conciencia de la libertad, sabía que sólo "algunos hombres" eran libres (en cuanto ciudadano ateniense, espartano, romano...) y no el hombre como tal, es decir, todo hombre en virtud de su humanidad y no sólo en virtud de un censo, de la fuerza, del carácter, de la cultura... o sea, en virtud de aquello que Kierkegaard llama la injusticia de las distinciones particulares en el banquete de la Fortuna del cual está excluido el hombre común: es decir, un retorno al paganismo. Esta idea de la libertad ha venido al mundo sólo con el Cristianismo según el cual el individuo (el Singular) como tal ha sido creado a imagen de Dios, tiene valor infinito y está por eso destinado a tener una relación directa con Dios como espíritu, de tal modo que "...el hombre está destinado a suma libertad"[4]. Hegel escribe todavía: "Ciertamente el sujeto era un individuo libre, pero se sabía libre solamente en la unidad con la propia esencia: el ateniense se sabía libre solamente como ateniense, y otro tanto el ciudadano romano como *ingenuus*.

---

[4] HEGEL, *Enz. der philos. Wiss.*, # 482; ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 387s.

Pero que el hombre fuese libre en sí y por sí, según la propia sustancia, que hubiera nacido libre como hombre, esto no lo supieron Platón, ni Aristóteles, ni Cicerón, ni tampoco los juristas romanos, si bien solamente este concepto es la fuente del derecho. En el principio cristiano por primera vez el espíritu individual personal es esencialmente de valor infinito, absoluto; Dios quiere que todos los hombres sean ayudados". La característica fundamental, entonces, de ser hombre es la de ser libre; y la historia del hombre es la fatigosa búsqueda de los fundamentos de esta libertad. Tal búsqueda aún no ha terminado. En efecto, continúa Hegel: "En la religión cristiana se abre paso a la doctrina según la cual todos los hombres son iguales delante de Dios, porque Cristo los ha llamado a la libertad cristiana. Estas afirmaciones hacen a la libertad independiente de las condiciones de nacimiento, estado social, educación, etc., y son enormes las consecuencias de estas ideas; pero todavía son diversas de aquello que constituye el concepto del hombre como ser libre. El sentimiento de tal determinación fermentó a través de los siglos y milenios, y esta empresa ha producido los más enormes revuelos. Pero el concepto, el conocimiento de que el hombre es libre por naturaleza, esta ciencia de sí mismo no es antigua"[5].

En los pliegues del discurso hegeliano, categórico y preciso sólo en apariencia, hay alusiones e insinuaciones en un sentido todavía más preciso y categórico que pone o puede poner en crisis y en contestación, si así place, la afirmación fundamental. Según Hegel, en efecto, es necesario decir y reconocer que el cristianismo ha traído el mensaje de libertad universal y radical. Aunque en realidad, para Hegel, no llegó de hecho a realizarlo como actuación de vida, lo cual acaeció sólo en la época moderna, primero con Lutero en el campo religioso y con Maquiavelo en el campo político, luego con la identidad dialéctica de teoría y praxis en el idealismo alemán[6]. Según Hegel,

---

[5] HEGEL, *Geschichte der Philosophie*, ed. Michelet, Berlín 1840, t. I, p. 63.

[6] HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede; ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg, 1955, p. 17. Sobre Maquiavelo, ver el ensayo *Die Verfassung Deutschlands*, del 1807 (en "Schriften zur Politik u. Rechtsphilosophie", ed. Lasson, Leipzig 1913, p. 111 ss.). La aprobación explícita de las teorías de "El Príncipe" se lee en las *Vorles. über*

en efecto, sólo las naciones germánicas han llegado en el Cristianismo a la conciencia de que el hombre es libre como hombre: esto para él significaba que el Cristianismo histórico se había limitado a la esfera religiosa, mientras que se trataba de aplicar y realizar aquel principio en toda la realidad mundana. Y es lo que la filosofía moderna, después de la ruptura con la autoridad hecha por Lutero, ha realizado de etapa en etapa hasta la superación, primero, de la religión por parte de la filosofía y de la política en el idealismo vertical, y luego, con la negación radical de toda trascendencia en la horizontalidad sin residuos de la antropología trascendental de las filosofías contemporáneas.

Por tanto, sea lo que sea de las pretensiones universalistas del discurso hegeliano, podemos asumir como punto de partida ya el puesto de privilegio asignado al Cristianismo en la afirmación y reivindicación de la libertad, ya el tratamiento favorable utilizado hacia el pensamiento moderno para la fundación y actuación de la misma libertad. En efecto, se puede también aquí aceptar la perspectiva o diagnóstico de Heidegger sobre la naturaleza propia del desarrollo del pensamiento moderno, el cual no tanto ha realizado la fundación del conocer como certeza, cuanto -y precisamente por haber puesto en el centro de la verdad el momento subjetivo de la "Certeza" (*Gewissheit*)- ha resuelto el conocer en el querer y el saber en el obrar.

Ahora, procediendo de modo largamente esquemático, podemos decir que todo el pensamiento moderno se resuelve precisamente en la búsqueda de la fundación de la actividad del espíritu como libertad de tal manera que el mismo *cogito* que Descartes hace surgir de la duda radical, como negación de todo presupuesto, es esencialmente un acto de libertad. De aquí brotan las direcciones fundamentales del pensamiento moderno para concebir la

---

die Philosphie der Weltgescichte ("Das Mittelalter", # 6; Lasson 864). En esta admiración por Maquiavelo Hegel había sido precedido por Fichte (cf. Über Machiavelli, als Schriftsteller und Stellen aus seinen Schriften, apud: J. G. Fichte's, *Nachgelassene Werke*, hrsg. J. H. Fichte, Bonn, 1835, Bd. III, p. 403 ss.). Según Fichte: "*Sein Buch vom Fürsten insbesondere sollte ein Noth und Hilfsbuch sein für jeden Fürsten in jeder Lage...*" con motivo de la "*treue Wahrheitsliebe und Ehrlichkeit*" (p. 406 s.).

estructura de la libertad en su actuarse: el racionalismo o verticalismo de la abstracción, el empirismo u horizontalismo de la concreción y, finalmente, el idealismo como intento de síntesis convergente de los dos movimientos precedentes. En realidad, los tres momentos o movimientos indicados están radicados en el común punto de partida de la identidad del complejo de *dubito-cogito*, al cual corresponde el complejo de *cogito-volo* como espontaneidad activa del espíritu que pone y, consecuentemente, como emergencia del acto que remite únicamente a sí mismo porque se funda únicamente sobre sí mismo. Sin embargo, la referencia en su cumplirse al interno de la espontaneidad de la conciencia adviene en modos diversos, precisamente por la tentativa de colmar la laguna o la inadecuación que un movimiento pretende hacer del propio opuesto o tal vez, como es el caso del idealismo, de la laguna de ambos.

En la *concepción vertical* del racionalismo absoluto estoico-espinoziano es necesario decir con todo rigor que espontaneidad y libertad coinciden en cuanto que se identifican con la racionalidad pura, que es estricta y rigurosa necesidad: todo procede según la rígida concatenación de las causas en la correspondencia entre alma y cuerpo, de modo que la convicción de la libertad, entendida como capacidad de elección, es solamente una ilusión psicológica. Así dice Spinoza: "En efecto, se equivocan los hombres que se piensan libres, opinión que se funda solamente en que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas por las cuales son determinadas... Pues decir que las acciones humanas dependen de la voluntad son meras palabras de las cuales no tienen ninguna idea"[7]. El verticalismo es, entonces, un rígido determinismo, del cual, a pesar de las múltiples tentativas de escapar al aburrido espinozismo, no llega a liberarse el hábil Leibniz: "La libertad es la espontaneidad del inteligente; así lo que es espontáneo en los animales..., en el hombre o en otra sustancia inteligente surge de modo más alto y se llama libre". Leibniz quiere enseguida escindir la espontaneidad de la *necessitas*, pero para recaer inmediatamente en el determinismo y casi con los mismos términos de Espinoza. En efecto, luego de haber rechazado la libertad de

[7] SPINOZA, *Ethices*, Pars II, De Mente, Prop. XXXV Scolium; Gebhardt II, 117.

indiferencia, precisa: "Hay más libertad cuando más se obra por la razón; más servidumbre, cuando más se obra por la pasión"[8]. Allí, en la razón, está la perfecta interioridad y necesidad, aquí en las pasiones, la exterioridad y la contingencia. La libertad vertical se resuelve entonces en la necesidad de la estructura del contenido.

Por el contrario, en la *concepción horizontal* del empirismo la espontaneidad de la libertad es explicada en función del acto y precisamente de la contingencia que compete al acto. Según Locke la libertad (*Freedom, Liberty*) consiste en la "capacidad activa (*power*) de obrar o no obrar" y coexiste, como él mismo explica ampliamente, con la necesidad de la volición porque la existencia y no existencia del acto de la voluntad sigue perfectamente la determinación y no simplemente la preferencia de su voluntad. En su sentir, no hay nada de extraño en que libertad y necesidad coexistan porque el que es libre no es propiamente la voluntad sino el hombre. Locke señala que antes había presentado el problema de manera insatisfactoria y ahora retoma su posición con la definición: "Libertad es un poder de obrar o no obrar según como la mente dirige"[9]. Él rechaza no menos que Espinoza y Leibniz la *libertas indifferentiae* de la escolástica tardía en cuanto que para poder obrar es siempre indispensable un acto de juicio del intelecto y la consecuente decisión de la voluntad. En esta distinción entre *volition* determinista y necesaria y *liberty* contingente parece que Locke hubiera intentado escapar de la morsa del determinismo racionalista y por esto es considerado con Kant uno de los fundadores de la democracia moderna.

Kant, como es sabido, se quedó a mitad del camino, acercando y

---

[8] LEIBNIZ, *De Libertate*, en "Opera Philosophica", ed. Erdmann, nº LXXVI, rist. Aalen, 1959, p. 669. Leibniz ha discutido el problema también en *Nouveaux Essais* (II, # 8 ss.) en la polémica con Locke (ibid., p. 252 ss.) y en la *Theodicée* a propósito de las discusiones sobre la "scientia media" entre los Tomistas y Molinistas (P. I, # 46 ss.; ed. cit., p. 516 ss.).

[9] J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanting*, Bk. II, ch. 21, On Power; ed. J. A. St. John, London, 1854, vol. I, p. 359 ss. Cf. M. SALVADORI, *Locke and Liberty*, Liverpool and London, 1959, p. XI ss.

manteniendo las dos posiciones: la voluntad como nóumeno (*ut natura*), como espontaneidad racional, sigue el determinismo rígido, mientras en su extrinsecación está sujeta a la contingencia como fenómeno (*ut facultas*) según la terminología tradicional. En efecto, en el *Fundamento de la crítica de las costumbres* (1780) Kant puede precisar: "El concepto de libertad es la clave para la explicación de la autonomía de la voluntad"[10]. La deducción de la libertad se completa en la *Crítica de la razón pura* mediante la pertenencia necesaria de moralidad y libertad en la conexión de libertad, moralidad y felicidad[11], donde la existencia irrefutable de la ley moral constituye la clave de bóveda de la deducción trascendental.

Con el idealismo se tiene una nueva inversión de la relación libertad-necesidad, de necesidad-contingencia; pero en dirección de una siempre mayor interiorización y pertenencia del acto a sí mismo como autodeterminarse: es éste el momento de su "andar-en-sí-mismo" (*Insichgehen*) que es el revelarse de su esencia y que constituye el punto de ruptura para el pasaje al pensamiento contemporáneo y a la confrontación problemática con el pensamiento tomista de la libertad como acto. Se puede reconocer que hasta Kant el fondo del ser, tal como es portado por el *cogito*, es el *Wille zum Wissen*; a partir, en vez, del idealismo y en las contemporáneas "filosofías de la caída", después de Nietzsche, es el *Wille zur Macht*. En efecto, la absolutez del saber o de la certeza no procede, según la incisiva fórmula de Fichte, del conocer, sino que es... "un producto de la libertad absoluta la cual por eso no subyace a ninguna regla, ley o impulso extraño sino que es ella misma esta absoluta libertad"[12]. De aquí la reducción trascendental del ser a la libertad: "No hay naturaleza ni ningún ser sino mediante la voluntad; el verdadero ser son los productos de la libertad" (*keine Natur und keine Sein ausser durch den Willen, die*

---

[10] KANT, *Grundlegung zur Metaphysic der Sitten*, Cassirer IV, 305.

[11] KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Vorrede; ed. K. Vorländer, Leipzig, 1951, p. 3 ss.

[12] FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre von 1801*, ## 11-12; Medicus IV, 22 ss. Toda la especulación de Fichte, en la intensa e incesante evolución de su pensamiento, no es más que una renovada reflexión sobre la originalidad de la libertad.

Freiheitsprodukte sind das rechte Sein). Para Fichte el comienzo, que de ahora en más debe suplantar al abstracto *cogito* es la "conciencia de la libertad" que es el principio primero e inmediato del cual procede el ser. El horizonte de la verdad está entonces invertido: no es más la presencia del mundo, el ser en el mundo, lo que hace el comienzo y el *status in quo* de la verdad, sino que es el Yo que, como acto de libertad fundado en sí mismo, es un comenzar absoluto[13]. Es ahora esta identidad de libertad y saber lo que constituye la experiencia vital profunda del espíritu como totalidad, o sea, la que Fichte llama la "intuición fundamental" (*intellektuelle Anschauung*) que dará lugar a las especulaciones de Schelling y de Hegel. La síntesis, en efecto, de horizontalidad del obrar humano que es el *Sollen* kantiano y del Yo como absoluto metafísico de asunción espinoziana permanece en Fichte en el estadio inicial que todavía no traspasa el horizonte del obrar humano. La verticalidad de la libertad se compenetra de horizontalidad y viceversa con Schelling, quien pretende superar expresamente la oposición de Kant y Espinoza y, por consiguiente, fundir sin residuos necesidad y libertad. Él se inspira en esto expresamente también en Lutero y Böhme como Hegel, en un complejo que es místico-teosófico y racional-filosófico a la vez: para Schelling el acto, que es el fundamento de la vida del hombre es un acto eterno por medio del cual la vida de todo hombre se une al principio originario (*Urgrund*) de la creación. Y recurriendo a Lutero (*De servo arbitrio*) Schelling piensa que con tal síntesis de necesidad y libertad se puede resolver el enigma del "problema del mal" y elevarlo a la forma de puro acaecer, incluso en el caso de Judas: "Que Judas haya llegado a ser un traidor de Cristo, no podía impedirlo él mismo ni ninguna otra creatura; y, sin embargo, él entregó a Cristo no coaccionado sino voluntariamente y con plena libertad"[14]. El acto de libertad asume, por consiguiente, en esta inserción *a parte ante* en la creación eterna y *ab aeterno*, por encima entonces de la historia y en una forma de predestinación trascendental, una estructura y un valor absolutos.

---

[13] Cf. FICHTE, *Angewendte Philisophie: die Staatslehre*, Erster Abschn.; Medicus VI, 436.

[14] SCHELLING, *Philosophische Unterschungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, S. W. Abt. I, Bd. VII p. 386.

A las antípodas de Kant, Fichte y Schelling, se coloca Hegel, proyectando el actuarse de la libertad en la actividad vertiginosa y arrastrante de la historia en la cual se actúa el "Espíritu del mundo" (*Weltgeist*) que es síntesis en acto de finito e Infinito, de tiempo y eternidad. Pero la forma de esta libertad es siempre lo Infinito, la eternidad, el Absoluto quiescente (*das Bleibende*) como quiere Spinoza. La libertad, entonces, coincide con la Voluntad absoluta del Espíritu absoluto y está en sí determinada como Voluntad absoluta. Una libertad que estuviera reservada al individuo, como persona singular, es tachada por Hegel de "arbitrio" que es lo opuesto a la libertad (*das Gegenteil der Freiheit*): coincide con la servidumbre misma del pecado (*die Knechtschaft der Sünde*). El pecado consiste en la actitud o pretensión del Singular de ser o elegir por sí, de contrastar el afirmarse del Espíritu Universal en la historia universal y, por consiguiente, de contestar el principio -adelantado primero por Schiller y retomado luego por Hegel- de que "la historia del mundo es el juicio del mundo" (*Weltgeschichte als Weltgericht*)[15]. El núcleo de esta doctrina de la libertad impersonal, que asume la identidad de la verticalidad con la horizontalidad, donde la verticalidad del Absoluto deviene *nóumeno* y la horizontalidad de los singulares es reducida a *fenómeno*, es no sólo que voluntad y libertad coinciden, como en el racionalismo de Kant, sino que la libertad se realiza como actuarse de la totalidad en la historia de tal manera que frente al devenir de la historia que avanza, empujada por el Espíritu del mundo (*Weltgeist*) no vale ninguna resistencia o contestación. Es la fórmula metafísica sea de la voluntad de poder del Superhombre de Nietzsche y del aislamiento del Único de Stirner, sea de la exaltación de lo colectivo (de la masa, del partido, del orden establecido...), contra los cuales Kierkegaard adelantará su protesta del "Singular delante de Dios".

La última filosofía ha realizado una ulterior inversión del concepto de

---

[15] HEGEL, *Berliner Schriften* (Rec. a los "Aphorismen" de Göschel), ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg 1956, p. 314. Para el dicho atribuido a Schiller, ver: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, # 340, ed. Jo. Hoffmeister, Hamburg, 1955, u. 288; *Enz. d. philos. Wiss.*, # 584, ed. Nicolin-Pöggeler, Hamburg, 1959, p. 426.

libertad: el de la reducción sin residuos del ser al aparecer como acto intrascendible, ni metafísico, ni teológico, en el sentido de que la voluntad se pone siempre y solamente a sí misma y poniéndose a sí misma pone el ser según las infinitas posibles vías de la existencia: es la libertad como horizontalidad pura, la que es según Heidegger "la aperibilidad de lo abierto" (*das Offenbare eines Offenen*), la libertad que constituye precisamente "la esencia de la verdad"[16]. Es la libertad que se da y no puede no darse todas las veces, sino que como acto. Es el *bei-sich-selbst-sein* adoptado también por K. Rahner[17] para reivindicar la absoluta libertad respecto de la autoridad de la investigación teológica misma.

* * *

Entonces la filosofía moderna está impregnada de voluntarismo. Bajo la corteza de la instancia gnoseológica, que hace referencia a la "certeza del conocer", ella ha desarrollado en realidad la autonomía del obrar, la independencia de la norma y la libertad creadora. En cambio, en la filosofía cristiana, la libertad implica una doble referencia o fondo: primeramente, el presentarse del mundo como objeto en sí condicionante de la esfera de la elección; luego, la existencia de Dios creador del mundo y, por eso, primer principio de la misma libertad y último fin de la elección libre. El momento objetivo parece, entonces, sobrepujante respecto del subjetivo, de tal modo que el intelecto casi termina por tener la primacía sobre la voluntad. Procederemos, entonces, por momentos dialécticos.

A) *Dominio objetivo formal del intelecto*. Toda la doctrina tomista de la libertad parece desarrollarse en sustancia sobre la trama de los principios de

---

[16] Cf. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M., 1949, especialmente p. 14 ss.

[17] Cf. C. FABRO, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, Rusconi, Milano 1974, pp. 62 ss., 163 ss., 209 ss.

la Ética Nicomaquea que es indudablemente intelectualista[18]. Para Aristóteles, y es la cabeza del realismo, el obrar presupone el ser y la inclinación como aspiración al bien y estímulo a obrar presupone la forma sea natural del sujeto

---

[18] Los principales textos han sido recogidos de Jo. WERVEYEN, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heilderberg, 1909, p. 144 ss. El A habla de una "wörtliche Übereinstimmung" de Santo Tomás con Aristóteles, pero parece ignorar el desarrollo decisivo de la *Q. De Malo* y su progresiva preparación: a partir, especialmente, de la *S. Th.* (Ia-IIae) adquiere relieve el *De natura hominis* de Nemesio (atribuido a Gregorio de Nisa). Entre la noción teológica de libertad (capacidad de conservar la rectitud de la voluntad: libertad del pecado, libertad de la miseria...) inspirada en San Agustín y desarrollada por San Bernardo y San Anselmo... y la filosófica de Boecio (libre juicio de la voluntad), Santo Tomás opera con discresión una síntesis que se completa -como se dirá, pero que escapa de nuestra investigación- solamente en su visión teológica.

Según Pomponazzi la única vía segura de la libertad es "... según la tradición evangélica, que no procede de los hombres sino del Espíritu Santo". En la filosofía de Aristóteles la libertad es imposible por causa de dos principios: "En efecto, Aristóteles sostiene que Dios obra todo necesariamente y que todas las cosas son necesarias según su especie. (...) También tiene Aristóteles otro principio que repugna abiertamente a la libertad de la voluntad. En efecto, estima que de una causa bajo un mismo respecto no pueden provenir diversos efectos; por lo cual entendió que de Dios no podía provenir otro movimiento o mutación nueva, o que se comparase de modo diverso al anterior" (*De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, lib. III, c. 1; ed. Lemay, Lugano, 1957, p. 223, ll. 13-26. Cf. más abajo: c. 9, p. 277, ll. 2-7). En realidad la raíz del determinismo aristotélico es más profunda. Se trata del intelectualismo de todo el pensamiento clásico, ante el cual Aristóteles en parte reacciona en el ámbito ético-psicológico con la admirable teoría de los hábitos y de las virtudes afirmando expresamente que la voluntad es patrona de sus actos (cf. *Eth. Nic.*, III, 8, 1114 b 26 ss., especialmente, 1114 b 31-1115 a 3). Pomponazzi por su cuenta halla por eso que Aristóteles se contradice afirmando simultáneamente la conexión necesaria entre la causa adecuada y su efecto y la libertad de la voluntad: "Me parece que Aristóteles se contradice y que abiertamente niega el destino (contra la interpretación de Cicerón en el *De fato*, c. 7), como es manifiesto en el libro I *de Interpretatione* 6, en IX *Metaphysicae* y en todos los *Libros Morales*; sin embargo, por sus principios se ve que todo ocurre fatalmente" (*Op. cit.*, ed. cit., p. 182, l. 20-183, l. 5. Y en la p. 180, l. 11: "Aristóteles tiene dos principios repugnantes entre sí y que no pueden conciliarse de ningún modo", el determinismo de la causalidad y la libertad de la voluntad).

agente sea intencional del objeto del apetito, que es el bien. La subordinación de la voluntad al intelecto en el actuarse de la libertad es férrea: todo acto de voluntad, sea acerca del fin (*intentio*), sea acerca de los medios (*electio*), está subordinado y es, por eso, la consecuencia de un acto de parte del intelecto:

1) La *intentio finis* sigue a la *aprehensio boni in communi* (la felicidad). La dinámica de la voluntad no tiene alternativa, de tal manera que es "necesario" tender a la felicidad una vez que la pensamos y esta necesidad de aspirar a la felicidad es puesta por Santo Tomás en correspondencia con la evidencia en la esfera especulativa de la *apprehensio entis* y como raíz de los principios morales[19]. Las declaraciones son perentorias: "Al acto de la voluntad se lo llama intención presupuesta la ordenación de la razón, que ordena algo al fin" (*S. Th.* I-II, q. 12, a. 1, ad 3). Pero la voluntad está subordinada al intelecto no sólo en la *intentio*, que es el propósito práctico de alcanzar el fin con los medios aptos, sino también como "...simplex voluntas", o voluntad absoluta del bien como aspiración inicial y, finalmente, como *fruitio* o gozo terminal en el fin adquirido (ad 4). Entonces "... así como en el intelecto naturalmente y por necesidad inhieren los primeros principios, en la voluntad inhiere el último fin"[20].

2) La *electio mediorum ad finem*. Se la concibe al modo de silogismo práctico que se equipara a la dinámica del silogismo especulativo, de manera

---

[19] El paralelismo de las dos esferas, cognoscitiva y tendencial, es categórico: "Es necesario que, así como en el intelecto necesariamente inhieren los primeros principios, en la voluntad necesariamente inhiera el fin último, que es la bienaventuranza".

Y la fuente es Aristóteles: "En efecto, el fin se compara en el orden operativo como el principio en el orden especulativo, como dice (el Filósofo)" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1). Y se trata de una verdadera "necessitas naturalis" (*ib.*, ad 1) que tiene su correspondencia en la aprehensión de los primeros principios (*ib.*, ad 2). Para el recurso aristotélico cf.: *Phys.*, II, 9, 202 a 21.

[20] Esta "necesidad" para la voluntad se puede también extender a la esfera de los medios, por ejemplo, cuando no hay más que un medio para arribar al fin. Y es llamada precisamente *necessitas finis* (*S. Th.*, I, q. 82, a. 1).

que la esfera de la libertad de elección se restringe a la elección de los medios no indispensables para alcanzar el fin o, exactamente, a los "... bienes particulares que no tienen una conexión necesaria con la bienaventuranza" (*S. Th.*, I, q. 12, a. 2). Como la aspiración al fin constituye la esfera de la necesidad, así el ámbito de la elección constituye la esfera de la "contingencia", donde la voluntad tiene un amplio margen para la elección. La valencia de la libertad está concebida "a parte obiecti", es decir, más desde la imperfección del objeto particular que no sacia completamente la voluntad, que desde el dominio activo de la voluntad, de tal modo que perfección del objeto bueno y necesidad de aspiración coinciden. Y Santo Tomás recurre expresamente a un ejemplo de superación física...: "El que mueve causa necesariamente el movimiento en el móvil cuando su potestad excede al móvil, de tal modo que toda su capacidad quede sujeta al poder del motor. Ahora bien, dado que la capacidad de la voluntad se ordena al bien universal y perfecto, su capacidad no queda toda sujeta a algún bien particular; por eso, no es movida necesariamente por él"[21]. En la dinámica de la elección del objeto la voluntad aparece en el tercer puesto, después de la acción del intelecto y de la razón, de tal manera que a la voluntad pertenece el momento *materiale* (del tender), mientras a la razón está reservado el *formale* de guía y disposición del acto mismo: es el acto del *iudicium*, con el cual se concluye el silogismo práctico, el que decide la elección. La precedencia del conocer sobre el querer tiene un valor metafísico y no puramente funcional: "Es manifiesto que en cierta manera la razón precede y ordena el acto de la voluntad, en cuanto que la voluntad tiende a su objeto según el orden de la razón, porque la potencia aprehensiva representa su objeto a la apetitiva. Así, por lo tanto, el acto por el cual la voluntad tiende hacia algo que le es propuesto como bueno, dado que está ordenado al fin por la razón, es materialmente de la voluntad, pero formalmente de la razón". La función de la voluntad parece

[21] *S. Th.*, I, q. 82, a. 2 y ad 2. En superficie, entonces, Santo Tomás parece permanecer fiel a la definición aristotélica de hombre como *animal rationale*; pero, en realidad, la supera "in actu exercitu" como se dirá, haciendo de la voluntad el *primus universalis motor* de la vida de la persona. Para una crítica de la definición aristotélica, ver: M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, # 6; Halle a. S., 1927, p. 25 y passim, y las observaciones de H. LIPPS, *Die menschliche Natur*, Frankfurt a. M., 1941, p. 60 s.

relegada al rango de simple facultad ejecutiva y su contribución es llamada precisamente "materiale", mientras que la de la razón es sustancial y formal, como se precisa en lo que sigue: "En estos casos la sustancia del acto se compara materialmente al orden que es impuesto por la potencia superior. Y por eso la elección sustancialmente no es un acto de la razón sino de la voluntad. En efecto, la elección se cumple en cierto movimiento del alma hacia el bien que se elige. De donde se sigue manifiestamente que es un acto de la potencia apetitiva"[22]. Es arduo entender cómo se pueda llegar a esta conclusión con tales premisas; pero de esto se hablará dentro de poco. De aquí que no sorprenda cómo en la escuela tomista y, en consecuencia, en la polémica antitomista, haya tenido particular fortuna el axioma juvenil de Santo Tomás: "Dado que tres cosas concurren para nuestro obrar, a saber, el conocimiento, el apetito y la operación misma, *toda la razón de la libertad depende del modo de conocimiento*. En efecto, el apetito sigue al conocimiento, dado que el apetito no es sino del bien, que se le propone por la potencia cognoscitiva". Quien decide por parte del sujeto es el juicio del intelecto: "El juicio está en poder del que juzga en cuanto que puede juzgar de su juicio; en efecto, podemos juzgar de lo que está en nuestro poder. Ahora bien, juzgar del propio juicio pertenece sólo a la razón, que reflexiona sobre su acto y conoce las relaciones de las cosas sobre las que juzga y por las que juzga. De donde se sigue que la raíz de toda la libertad está constituida en la razón. Por lo cual, según algo se compare a la razón, así se compara al libre albedrío. Pero la razón se halla plena y perfectamente sólo en el hombre. Por tanto, sólo en él se encuentra plenamente el libre albedrío"[23]. El paradigma y el fundamento de

---

[22] *S. Th.* Ia-IIae, q. 13, a. 1. El principio es repetido ya en la q. 9, a. 6 ad 3: "El hombre se determina por la razón a querer esto o aquello". Después, en la q. 17, a. 1 ad 2: "la razón es la causa de la libertad". Finalmente, en la q. 88, a. 2: "la razón es el principio propio del pecado". Contra estos textos (¿fuera de contexto?) se lanza el contemporáneo G. DE LA MARE, O.F.M. hacia el 1282: *Declarationes de variis sententiis S. Thomae Aquinatis*, nº 35-37 (ed. F. Pelster, Münster i. W., 1955, p. 23 s.).

[23] *De Ver.*, q. 24, a. 2. Sin embargo, observamos que el acto del juicio práctico, que constituye la *electio*, es atribuido a la voluntad desde el Comentario a las Sentencias: "Aunque el juicio no pertenezca en absoluto a la voluntad, sin embargo la elección, que tiene el lugar de la conclusión, pertenece a la voluntad en cuanto que en ella permanece

la libertad es por eso la razón, la medida de la aspiración está en el conocimiento y la realización de la felicidad consiste *per se* en la visión o conocimiento intuitivo adecuado del Sumo Bien. ¿No estamos ahora casi en el *amor intellectualis* de Spinoza?

3) La *superioridad del intelecto sobre la voluntad.* Esta tesis parece uno de los puntos capitales del tomismo histórico y no hay duda de que puede reivindicar el apoyo explícito de los textos tomistas desde el principio hasta el fin de la actividad del Doctor Angélico. La fórmula, en verdad desconcertante, al menos a simple vista, es que "en absoluto el intelecto es más noble que la voluntad", por la razón también totalmente aristotélica -y muy discutible, como pronto diremos- de que "... cuanto más abstracto y simple es algo, es tanto más noble y alto según sí mismo"; pero "el objeto del intelecto es más simple y absoluto que el objeto de la voluntad" porque "el objeto del intelecto es la misma razón de bien apetecible; pero el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es el objeto de la voluntad". Entonces, en sí consideradas, es decir, respecto del objeto propio, se debe decir que "... el intelecto es más eminente". Sólo *secundum quid*, con relación a otro y sólo algunas veces (*interdum*) la voluntad puede decirse superior al intelecto; o sea, cuando tiende a Dios: "Por lo cual es mejor el amor de Dios que su conocimiento y, al revés, es mejor el conocimiento de las cosas corporales que su amor"[24]. La

---

la virtud de la razón" (II, d. 24, q. I, a. 3 ad 2; Mandonnet II, 1957). En consecuencia, es en este sentido "subjetivo" que se entiende la definición filosófica de la libertad ("liberum de voluntate iudicium"): "... el "de" no denota a la causa material, como si la voluntad fuera aquello acerca de lo cual se juzga, sino el *origen de la libertad*, porque que la elección sea libre es por la naturaleza de la libertad" (ad 5; Mandonnet II, 598). Solamente se puede observar que el *iudicium electionis* se transforma, en la esfera existencial, en el principio en la estructura de la persona y de la acción.

[24] *S. Th.*, I, q. 82, a. 3. La conclusión está ya, en estos mismos términos, en el Comentario a las Sentencias, donde la comparación se articula en tres y no sólo en dos momentos: "primero, *según el orden*", y ahora "... *la potencia cognoscitiva es naturalmente primera*"; "*segundo, según la capacidad*", y aquí son iguales, sea porque "... *así como* la cognoscitiva es respecto de todo, *también* la apetitiva", sea porque la una incluye a la otra "... porque el intelecto también conoce a la voluntad y la voluntad apetece

consecuencia directa de este planteo es la otra tesis, intangible en el tomismo, de que la esencia de la felicidad consiste en la unión con Dios mediante el conocimiento, en cuanto la felicidad consiste en "... conseguir el fin inteligible; lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto del intelecto y sólo después la voluntad deleitada descansa en el fin ya obtenido"[25]. Bellísimo el "voluntas delectata", pero todavía resulta poco convincente el proceder de Santo Tomás, que ha permanecido estático y formal. Tampoco convence que la "ratio boni appetibilis" sea el objeto exclusivo y propio del intelecto, porque en la deducción de los trascendentales se tiene que, como la *ratio veri* surge por la relación del ente al intelecto, así la *ratio boni* surge por la relación del ente al apetito intelectivo, es decir, a la voluntad[26]. No convence tampoco la razón de que el intelecto conociendo nos da la presencia de las cosas, porque

---

y ama aquello que pertenece al intelecto"; "tercero, *según la eminencia o dignidad*, y así se comparan como lo excedente y lo excedido...", y aún la primacía -no se sabe por qué- pertenece al intelecto. Sólo mirando a la relación directa respecto de las cosas superiores al hombre ahora "... la voluntad es más noble y más alto el amor que el conocimiento" (*In III Sent.*, d. 27, q. I, a. 4; Mandonnet-Moos III 869).

[25] *S. Th.*, Ia-IIae, q. 3, a. 4. Este formalismo de la argumentación es todavía más evidente en *C. Gent.* (II, 26), donde los actos de la voluntad son presentados según el esquema formal aristotélico: allí la superioridad de la voluntad se dice no sólo *secundum quid*, sino incluso *per accidens*.

[26] Cf. *De Ver.*, q. I, a. 1. El problema se retoma y profundiza para las relaciones de los trascendentales entre sí en la q. 21: "Si se atiende al orden entre la verdad y el bien *de parte de los perfectibles*, así el bien es naturalmente primero que la verdad. Primero, porque la perfección del bien se extiende a más cosas que la perfección de la verdad... Segundo, porque las cosas que se ordenan a ser perfeccionadas por el bien y la verdad, primero son perfeccionadas por el bien que por la verdad: porque participan el ser son perfeccionadas por el bien." (*ib.*, a. 3). En la apertura del artículo, después se lee que "... la verdad es perfectiva de algo sólo según la razón de la especie, mientras que el bien no sólo según la razón de la especie sino según el ser que tiene en sí" (cf. también más abajo: a. 5 ad 3.). ¿No es evidente ahora la superioridad existencial del bien sobre la verdad y, por consecuencia, de la voluntad sobre el intelecto? En toda esta cuestión la conclusión obvia -si no dominase Aristóteles- sería la prioridad psicológica del *verum* y la prioridad metafísica con la superioridad real del *bonum* (como "perfectum et perfectivum") sobre el *verum* y, por eso, de la voluntad sobre la inteligencia.

se trata de una presencia intencional y no real y, por consiguiente, de una simple perfección formal la cual es en sí indiferente, porque -como el mismo Santo Tomás reconoce- tal presencia no confiere al sujeto ninguna perfección en el orden moral, respecto a la consecución del último fin que es lo que sobre todo importa. ¿Y ahora?

B) *Dominio subjetivo existencial (real) de la voluntad*. Digamos enseguida que Santo Tomás sustituye a veces la terminología verdaderamente minimista acerca de la superioridad del intelecto sobre la voluntad del "simpliciter" y "secundum quid" por la de *substantialiter et formaliter*, y esto ya -para el hombre moderno- es un discurso de un sentido más comprensible. Pero se trata, al parecer, de una fórmula vecina al primer período y también ella -por más extraño que pudiera parecer- se inspira en Aristóteles. La situación parece dada vuelta, a simple vista, porque leemos que "... la bienaventuranza como objeto de una potencia... dice relación antes que nada a la voluntad" y la razón es -obvia y justísima- el hecho de que "en efecto, la bienaventuranza designa el último fin del hombre y el sumo bien del mismo. Pero el fin y el bien son objeto de la voluntad" y no, como (después) se lee en la *S. Theol.*, que la *ratio boni appetibilis*[27] es objeto del intelecto. La fórmula que ahora aparece es que "... la bienaventuranza consiste original y sustancialmente en un acto del intelecto; pero formal y completivamente en un acto de la voluntad"[28]. Sin embargo, la razón profunda de esta insistencia en

[27] "El objeto del intelecto es la misma razón del bien apetecible; pero el bien apetecible, cuya razón está en el intelecto, es el objeto de la voluntad" (*S. Th.*, I, q. 82, a. 3). Más precisa es la fórmula de *De Ver.*: "El objeto del intelecto práctico no es el bien, sino la verdad en orden a la obra" (q. XXIII, a. 10 ad 4). Son distracciones importantes.

[28] Nuestra fórmula entiende mantenerse fiel a la concepción aristotélica del conocer: "El fin de nuestro deseo es Dios; de donde se sigue que el acto por el cual primero nos unimos a él es original y sustancialmente nuestra bienaventuranza. Primero nos unimos a Dios por un acto del intelecto; y por eso la visión misma de Dios, que es un acto del intelecto, es *original y sustancialmente* nuestra bienaventuranza. Pero como esta operación es perfectísima y su objeto convenientísimo, le sigue el máximo deleite, que decora a la operación y la perfecciona como la belleza a la juventud, como dice en X Ethic. De donde que el deleite mismo, que pertenece a la voluntad, es lo que *formalmente*

el atribuir al intelecto la preeminencia sobre la voluntad es más que todo de naturaleza sistemática, es decir, el principio ya recordado de la relación de la potencia al objeto. En efecto, el primer momento de la potencia se dirige al objeto y no hacia el acto, que es alcanzado sólo en la reflexión. Por lo cual "... es imposible que el acto mismo de la voluntad (*desiderium, delectatio, amor*) sea el fin último de la voluntad... En efecto, primero es que la potencia se dirija a algún objeto que sobre el propio acto: porque primero se entiende el acto de alguna potencia que su reflexión sobre aquel acto"; y, en consecuencia, "...el acto de la voluntad no puede ser lo primeramente querido y, consecuentemente, tampoco el fin último"[29]. Pero esta razón formal vale también para el intelecto. Lo que no se llega a entender es por qué la unión beatificante del espíritu creado con Dios deba ser la que se realiza en la esfera objetiva del intelecto y no sobre todo la de la esfera subjetiva tendencial en la cual el *desiderium* se completa en la *delectatio* y después se sublima en la asimilación suprema del *amor*, como ahora se verá. Sea como sea, esta posición o terminología intermedia entre el agustinismo y el aristotelismo parece haber sido luego decididamente abandonada.

1) *Superioridad dinámica de la voluntad en cuanto al objeto, que es el bien*. Lo que causa perplejidad, para una consideración existencial del acto humano, es la afirmación tomista de que el intelecto "mueve" a la voluntad y

---

completa la bienaventuranza. Y así el *origen* de la bienaventuranza última está en la visión; pero el complemento, en la fruición" (*Quodl.*, VIII, q. IX, a. 19). La fórmula comprehensiva podría ser propiamente ésta: "el *origen* de la bienaventuranza última está en la visión (del intelecto); pero el *complemento*, en la fruición (de la voluntad)". Un texto paralelo, más sobrio, es el de la *Expos. super Ev. Matth.*, c. V, l. 2: "Debe notarse que, según el Filósofo, para que los actos contemplativos hagan feliz se requieren dos cosas: una *sustancialmente*, a saber, que sea acto del inteligible más alto, que es Dios; otra *formalmente*, a saber, el amor y el deleite, pues el deleite perfecciona a la felicidad como la belleza a la juventud" (ed. R. Cai, Torino, 1951, nº 408, p. 66 a). No conozco el origen y eventual fuente de esta terminología tomista. Ya en el juvenil Comentario a las Sentencias se lee que el momento de la voluntad es "... como lo que *formalmente* completa la razón de bienaventuranza" (*In IV Sent.*, d. 49, q. I, a. 1, Sol. II).

[29] Seguimos con *Quodl.*, VIII, q. IX, a. 19.

precisamente *per modum finis*: "De dos modos se dice que algo mueve. Primero, por modo de fin, como se dice que el fin mueve a la causa eficiente. Y de este modo el intelecto mueve a la voluntad, porque el bien entendido es el objeto de la voluntad y la mueve como fin". Asimismo sorprende que la voluntad sea reducida a un mover en forma de agente extrínseco, al recurrir Santo Tomás nada menos que a la analogía de los movimientos materiales: "En segundo lugar, se dice que algo mueve por modo de agente, como lo que altera mueve a lo alterado y lo que impulsa mueve a lo impulsado. Y de este modo la voluntad mueve al intelecto y a todas las potencias del alma, como dice Anselmo"[30]. Con respecto a esto los mismos principios tomistas sugieren las siguientes observaciones. Primeramente, decir que el intelecto "mueve" a la

---

[30] *S. Th.*, I, q. 82, a. 4. También en el Comentario a las Sentencias se lee: "Juzgar sobre los actos de todas las potencias no puede convenir a ninguna otra que a la voluntad o a la razón; sobre todo diciendo Anselmo que la voluntad es el motor de todas las potencias. Es necesario, en efecto, que la que es libérrima tenga el dominio y el imperio sobre las demás" (*In II Sent.*, d. 24, q. I, a. 3, Sol.; Mandonnet II, 596). Para la referencia a San Anselmo, los editores canadienses dan aquí: *De similit.*, c. 2: "A veces, en efecto, a su imperio [a saber, de la voluntad] se abren todos los sentidos del alma y del cuerpo" (P.L. 159, 605). El texto es del Ps. Anselmo, pero se encuentra en términos equivalentes en el auténtico *De conceptu virginali*: "No pudiendo no movernos bajo su imperio... por eso mismo ella [la voluntad] nos mueve como instrumentos" (P.L. 158, 438; ed. Schmitt II 145). Debo esta precisión, que se escapó a los editores y, me parece, también al P. Lottin, al P. Cl. Vansteenkiste, a quien aquí le agradezco). La escuela tomista parece haber acentuado la flexión esencialista olvidando este primado dinámico (esencial) de la voluntad que Santo Tomás ha tomado, como se ha visto, de San Asnselmo (y de la tradición agustiniano-dionisiana). Lo cual resulta, por ejemplo, de un opúsculo del dominico Vincenzo Bandello (1435-1506), tío del célebre novelista Matteo y muerto como general de la Orden, en el cual se defiende la absoluta superioridad del intelecto sobre la voluntad, sin ninguna referencia a la distinción que se hace cada vez más operante en el Santo Doctor, entre *libertas quoad specificationem* (respecto del contenido) y *quoad actum* (= *exercitium actus*) que forma la originalidad de su síntesis entre platonismo y aristotelismo. El opúsculo fuertemente polémico, conservado en dos códices florentinos, lleva el título: "Quod beatitudo hominis in actu intellectus et non voluntatis essentialiter consistit" (El opúsculo fue descubierto y editado por O.P. Kristeller: *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal, 1967, p. 112; para el texto, p. 195 ss.).

voluntad es una simple metáfora: el intelecto aprehende y "presenta" el objeto apetecible a la voluntad y, aunque ese objeto -sobre el fundamento de la perfección real o supuesta- sea apetecible, no es todavía apetecido en sí, porque esto depende de la aceptación o no de la misma voluntad en virtud de su inclinación. Es propia de la voluntad la *inclinatio in bonum* y de la libertad el dominio sobre tal inclinación. Ella ejerce este dominio, como estupendamente desarrolla Santo Tomás, moviendo (es decir, dirigiendo y, por eso, dominando) al mismo intelecto práctico. El intelecto especulativo tiene por objeto el *ens ut verum* que es la conformidad en función de la presencia intencional del objeto del conocer; la voluntad tiene por objeto el *bonum* que es el *ens ut perfectum et perfectivum*[31], por eso mismo apetecible como fin, de tal manera que deja de ser el objeto de una sola facultad para pasar a ser objeto de la persona entera. El dinamismo de la persona nace de esta *inclinatio* originaria de la facultad apetitiva, que se participa (según dice el mismo Santo Tomás) a todo el sector intencional del espíritu. Es la voluntad ahora y no el intelecto la facultad que constituye la actividad más profunda del espíritu[32]. Por

---

[31] La prioridad dinámica del *bonum* sobre el *verum* y también sobre el *ens* es un motivo platónico que Santo Tomás ha encontrado sobre todo en el Ps. Donisio, el cual en el *De Divinis Nominibus* hace preceder el *De bono* (c. 4) al *De ente* (c. 5) en cuanto, mientras que el *ens* abarca sólo a las cosas existentes, el *bonum* se extiende también a lo que no existe. Esto da el fundamento metafísico de la creación del mundo y de la materia prima, ignorada por el pensamiento clásico: en cuanto Dios, que es el Sumo Bien, es *diffusivum sui* y crea por un acto de amor, ama entonces lo que todavía no existe. Y, como respuesta, la materia prima apetece en sentido ascendente al bien y a la forma como su acto (cf. *S. Th.*, I, q. 5, a. 2 ad 1. El principio se repite también en el ad 2 y ya en el *De Ver.*, XXI, 2 ad 2. Para la ilustración de este trasfondo platónico del tomismo, ver C.FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, III ed. Torino, 1963, p. 75 ss.).

[32] No parece exacto ahora afirmar que para Santo Tomás la voluntad es solamente (principio) "portador" (*Träger*) y que la razón es "el fundamento y la causa" (*Grund und Ursache*) de la libertad (cf. G. SIEWERTH, *Thomas von Aquin: Die menschliche Willensfreiheit*, Düsseldorf, 1954, p. 50 ss.). La función del intelecto en el acto libre es para Santo Tomás de natura objetiva, es decir, formal. Propiamente porque es principio de aspiración al bien y porque es causa de la elección del fin concreto, la voluntad viene a ser principio "portador", es decir, el sujeto como el principio activo de la libertad misma. El "fundamento" último de la libertad es la espiritualidad del alma humana como tal,

tanto, el reducir la moción de la voluntad a un "... mover por modo de agente" de grado inferior a la del intelecto es un preferir la relación formal a la real, la situación estática a la dinámica y un asimilar la dinámica del espíritu a la del mundo material, como parece hacer explícitamente Santo Tomás. Pero, en realidad, la vida del espíritu presenta, según los mismo principios tomistas, una dinámica inversa. Es el fin y el bien el que domina (y debe dominar) la vida del espíritu. El fundamento, de acuerdo, es la aprehensión del *ens-verum*; pero la dinámica concreta está bajo la guía de la voluntad, que tiene al *bonum* como objeto, y también por esto se dice que *finis* es *primum in intentione* y *ultimum in executione et assecutione*.

2) *Superioridad ontológica de la voluntad en cuanto al objeto, que es Dios como último fin*. Éste es un punto pacífico, como se ha visto, en la posición tomista y sorprende que Santo Tomás lo haya dejado al margen y admitido como de pasada y como "recitando", mientras que toca en realidad la estructuración entera del sujeto espiritual. Se podría discutir si para las cosas finitas, también sobre el plano objetivo, el intelecto debe ser efectivamente considerado superior a la voluntad precisamente por el hecho de que recibe en sí la "razón de la cosa entendida"[33]. ¿Por qué la *res materialis* en su efectualidad real, a la cual se vuelve directamente la voluntad, debe considerarse inferior a su presentación formal abstracta en la inteligencia? En el intelectualismo griego, que prefiere el universal abstracto al singular concreto, se puede entender la posición de privilegio reservada al intelecto. También por este intelectualismo el mundo clásico -y el mismo Aristóteles,

---

común al intelecto y a la voluntad.

[33] Aquí, no obstante, se puede invocar la tesis tomista según la cual "... las diferencias de las cosas nos son desconocidas" (a excepción del conocimiento que en la reflexión tiene el alma de su espiritualidad. Cf. *S. Th.*, I, q. 88, a. 2 ad 3) y debemos contentarnos con caracteres abstractos y vagos que buscamos integrar con los caracteres tomados de la experiencia sensible (*conversio ad phantasmata*). Así nos hacemos las nociones de los minerales, de los vegetales, de los animales... según una investigación jamás adecuada y siempre abierta.

como es sabido[34]- ha defendido la esclavitud como condición natural de una cierta fracción de la humanidad. Esto es inadmisible, incluso sobre el plano estrictamente especulativo, después de la llegada del cristianismo, el cual enseña que la creación es toda ella una obra de libertad y de amor, que toca el fondo mismo de la materia y que, por consiguiente, Dios conoce los individuos singulares, como admite expresamente Santo Tomás. Y es todavía Santo Tomás el cual, desarrollando en esta línea creacionista la doctrina aristotélica de la "conversio ad phantasmata", reconoce el carácter indispensable del conocimiento de los singulares, pues sólo en ellos existe realmente la naturaleza universal: "Por lo cual la naturaleza de la piedra o de cualquier cosa no puede ser completa y verdaderamente conocida sino en cuanto que se conoce como existente en particular. Pero aprehendemos lo particular por el sentido y la imaginación; y por eso para que el intelecto entienda en acto su objeto propio es necesario que se convierta a las imágenes, de modo que considere la naturaleza universal como existente en lo particular" (*S. Th.* I, q. 84, a. 7). Ahora bien, si el intelecto mismo, por su función objetivante, tiene necesidad de volverse (*quasi per quandam reflexionem*) a los singulares, ¿cómo puede decirse superior a la voluntad, la cual directamente... *inclinatur ad res ipsas* en su realidad inmediata cargada con todos los valores existenciales? La

---

[34] Y es lo que afirma el mismo Santo Tomás en un texto raro y, a mi conocimiento, único, que es una réplica a la insinuación de que "... la inteligencia tiene autoridad respecto de la voluntad y es mayor y más fuerte": "Respondo diciendo que la voluntad no procede directamente de la inteligencia, sino de la esencia del alma, presupuesta la inteligencia. Por lo cual no se muestra un orden de dignidad, sino sólo de origen, por el que el intelecto es naturalmente primero que la voluntad" (*De Ver.*, q. XXII, a. 11 ad 6). Hubiera bastado afirmarse en el *solummodo ordo originis* para equilibrar toda la situación, turbada por la poco feliz distinción de *simpliciter* y *secundum quid* (*ib.*, q. XXII, a. 11). Igualmente en el Comentario a la *Ep. ad Hebr.* Santo Tomás afirma que "... el intelecto y la voluntad, que se distinguen entre sí según la distinción de verdad y bien, tienen entre sí un orden diverso. En efecto, en cuanto que el intelecto aprehende la verdad y lo que en ella se contiene, el bien es cierta verdad, y así el bien está bajo la verdad; pero en cuanto que la voluntad mueve, así la verdad está bajo el bien. Por tanto, en el orden del conocer, prima el intelecto; pero en el orden del mover, prima la voluntad" (*Super Epist. S. Pauli Lectura*, Ad Hebr., c. XI, l. 1; ed. Taur., nº 554).

observación tiene después su confirmación en el hecho de que Santo Tomás admite que, conocida la existencia de Dios, la voluntad amando a Dios va directamente a Él: "En todas las potencias ordenadas entre sí es necesario que donde termina el acto de la primera comience el acto de la segunda. Por lo cual, dado que la voluntad presupone al intelecto, la voluntad se dirige a aquello en lo cual termina el intelecto. Ahora bien, aunque el intelecto en estado de viador no conozca a Dios sino por sus efectos, sin embargo su operación termina en Dios mismo según el conocimiento que de él obtiene; y por eso el afecto no necesita para dirigirse a Dios el volver sobre aquellos medios, sino que puede inmediatamente dirigirse al mismo Dios, al cual llegó el intelecto" (*In IV Sent.*, d. 49, q. II, a. 7, Sol., ad 7). Es ésta la superioridad existencial de la voluntad sobre el intelecto, de la cual se sigue que el amor de Dios es mejor que el conocimiento de Dios. Pero, ¿acaso no es Dios nuestro Sumo Bien? ¿Y no basta, entonces, esta superioridad de la voluntad sobre este punto para trasladar al nivel de la libertad toda la dignidad de la persona? Está bien, por consiguiente, o al menos pasa, que el intelecto sea llamado *prior*; pero no *superior* sobre la voluntad. Y esto en virtud de los mismos principios tomistas.

3) *Superioridad "metafísica" de la voluntad sobre el intelecto:* superioridad de la "libertas quoad exercitium" sobre la "libertas quoad specificationem". El itinerario es complejo y viene bien recorrerlo en sus puntos principales: se trata de encontrar el preciso "locus metaphysicus" de la libertad como valencia o contingencia positiva de la vida espiritual -que hoy llaman "estar en lo abierto" (*Offenheit*, *Offenbarkeit*)- en cuanto emergencia sobre la simple espontaneidad natural que tiene la misma voluntad respecto del bien en general. El último punto de arribo de las reflexiones del Angélico parece ser la admirable *Q. Disp. De Malo*[35].

---

[35] Cf. especialmente.: Q. VI *De electione humana*. En ésta, que parece la última exposición de la doctrina de la libertad, Santo Tomás intenta (y casi alcanza) la superación de la oposición entre determinismo e indeterminismo, entre intelectualismo y voluntarismo. En la nueva perspectiva existencial, adoptada por nosotros, las oposiciones que las respectivas escuelas han exasperado entre Santo Tomás y Escoto, entre Báñez y Molina... en forma sistemática se profundizan reportándolas a la diferencia profunda del *Standpunkt*

a) Aquí es neta la distinción de la moción que se puede cumplir en la voluntad, moción que es doble: "ex parte subiecti", es decir, mediante la misma voluntad, y "ex parte obiecti", es decir, por la intervención del intelecto, que presenta el objeto. La fórmula es conocida porque después se hizo clásica. Luego de haber precisado, siempre en obsequio a Aristóteles, que en el acto libre "... el intelecto es primer principio en el género de la causa formal" porque su objeto es el *ens et verum*, y que "el objeto de la voluntad es el primer principio en el género de la causa final, pues su objeto es el bien"[36], el Angélico pasa a la enunciación que yo reputo como la más completa y profunda de la dialéctica de la libertad humana: - I. *Quantum ad determinationem actus*, esto es, "ex parte obiecti", la moción parte obviamente de la aprehensión del intelecto (por parte del objeto que especifica al acto, el primer principio de la moción procede del intelecto) y tal moción se hace exigitiva del acto sólo en el caso de la aspiración a la felicidad en general, que el hombre no puede dejar de lado cuando se aplica a la acción. - II. *Quantum ad exercitium actus*, es decir, "ex parte subiecti", que es propiamente la actividad de la persona como tal, la moción parte de la voluntad en cuanto -y ésta es la última razón metafísica- ella es la "facultad del mismo fin principal", que es precisamente el bien. La tesis tiene dos momentos; atiéndase bien: primeramente "... de este modo la voluntad se mueve a sí misma"; después mueve "... también a todas las otras potencias", comenzando por el intelecto: "En efecto, entiendo porque quiero y uso todas las potencias porque quiero"[37].

---

inicial (cf. JO. AUER, *Die menschliche Willensfreiheit im Lehrsystem des Thomas von Aquin und Jo. Duns Scotus*, München, 1938, p. 285 ss.).

[36] Aquí, como se ve, la terminología es ya más precisa y no se dice más que el *bonum appetibile* es objeto del intelecto. También aquí Santo Tomás habla de un *bonum intellectum*, en el sentido obvio de que el hombre para poder tender a cualquier cosa y elegirla, debe antes conocerla.

[37] *Q. De Malo*, q. VI, art. un. Y ya antes: "El bien en común, que tiene razón de fin, es el objeto de la voluntad. Y por eso la voluntad mueve a todas las potencias a sus actos; usamos, en efecto, las otras potencias cuando queremos. Pues los fines y las perfecciones de todas las otras potencias se comprehenden bajo el objeto de la voluntad, como ciertos bienes particulares" (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 1). No nos parece, por eso, una fórmula exacta de la compleja dialéctica de la posición tomista acentuar en el dinamismo

Aquí está el nudo principal del problema y, según nuestro entender, el progreso decisivo de Santo Tomás sobre Aristóteles en la profundización de la dialéctica de la libertad.

b) Esta dialéctica consta de dos momentos. El primero es que "... en cuanto al ejercicio del acto, la voluntad es movida por ella misma". Como el intelecto, conocidos -luego de la primera e inmediata *apprehensio entis*- los primeros principios, se mueve a adquirir la ciencia, así también la voluntad pasa de la volición del fin al uso de los medios para conseguirlo: "Por tanto, en cuanto al ejercicio del acto, en primer lugar es manifiesto que la voluntad es movida por ella misma: como mueve a todas las potencias, así también se mueve a sí misma... por el hecho de que el hombre quiere algo en acto: así como porque quiere la salud, se mueve a sí mismo a querer tomar el remedio"[38]. La *volitio finis* es por eso el acto fundante para el ejercicio de la libertad; veremos dentro de poco que también es el acto fundamental: "En

---

de la libertad el momento de la inteligencia: "Pour le reste Saint Thomas maintent que la liberté de la volonté déliberée est basée sur l'indétermination du jugement précédent". Y se concluye: "La liberté de la volonté déliberée est donc fondée sur l'indétermination, l'indifférence du jugement practique préalable" (O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII et XIII siècles*, Louvain, 1942, t. I, p. 206, s.). No es la indiferencia pasiva lo que para Santo Tomás funda la libertad originaria del querer, sino su poder activo sobre el acto mismo de querer (*volo velle, volo quia volo...*) con el cual puede dominar también a la inteligencia, reformar el juicio práctico y por eso también modificar todas las propias elecciones.

[38]Evidentemente, como toda causa segunda es movida originariamente por la Causa primera, también la voluntad es movida por Dios en toda la profundidad y extensión de su obrar. Esto, sin embargo, se entiende en el ámbito trascendental del acto metafísico, de tal modo que no sólo queda intacta sino que, en realidad, se actúa la originalidad que compete a la libertad como principio activo: "... en cuanto al ejercicio del acto... el intelecto es movido por la voluntad, pero la voluntad no por otra potencia sino por ella misma" (*De Malo*, l. c., ad 10). En el mismo contexto: "El libre albedrío es movido por causa de sí, porque el hombre por el libre albedrío se mueve a sí mismo a obrar. Sin embargo, no es de necesidad de la libertad que sea primera causa de sí lo que es libre, como tampoco se requiere para que sea causa de otro que sea su primera causa" (*S. Th.*, I, q. 83, a. 1 ad 3).

cuanto que quiere el fin la voluntad se reduce al acto respecto de aquellas cosas relativas al fin"[39]. Y esto parece obvio.

Pero el progreso que ahora parece surgir del texto tomista es la insistencia en dar relieve al acto de la voluntad, de tal manera que se dice que el *obiectum apprehensum* mueve "ab exteriori", a diferencia del "... principio interior que produce el acto mismo de la voluntad"[40], por lo cual la voluntad *siempre* está en grado de dominar no sólo las pasiones sino inclusive al mismo intelecto, extraviado por los errores y las pasiones. Hay, entonces, siempre un punto de fuerza intacto de libertad en el centro de la voluntad, que se halla substraído a la rígida "consecutio intentionalis" de la voluntad de parte del intelecto, por el cual ella siempre conserva la capacidad que constituye, por eso, el núcleo profundo de la responsabilidad: "Está en potestad de la voluntad el aplicar o no aplicar la intención a algo. De donde se sigue que está en la potestad de la voluntad el librarse de las ataduras de la razón" (*De Malo*, Q. III, a. 10). Es verdad, por tanto, que Santo Tomás conduce este discurso sobre la libertad en estricto paralelismo con la concatenación de los actos del intelecto, sea en el pasaje del conocimiento de los primeros principios a la formación de la ciencia, sea en el pasaje de la conciencia del objeto a la autoconciencia (como reflexión sobre el conocer en acto, que se actúa solamente mediante el objeto). Para Santo Tomás, sin embargo, la voluntad tiene en mano el propio acto del modo más categórico: "La voluntad es dueña de su acto y en ella está querer y no querer; lo cual no sería posible si no tuviera en su poder el moverse a sí misma a querer. Por lo tanto, se mueve a sí misma" (*S. Th.* I-II, q. 9, a. 3; Sed contra). Estas consideraciones dejan entonces un amplio margen de ductilidad que atempera en el fondo el rígido esquema intelectualista que la escuela tomista había dado a la doctrina del Angélico Doctor, cuya terminología es altamente variada y compleja, hallándose en una continua profundización de lo que nos gusta llamar el núcleo

---

[39] *De Malo*, l. c., ad 20. También en la *S. Th.*: "Porque quiere el fin, la voluntad se mueve a sí misma a querer lo relativo al fin" (Ia-IIae, q. 3, a. 3).

[40] Tal principio interior es tanto Dios como la voluntad, cada uno en su plano de causa primera y causa segunda (cf. *De Malo*, q. III, a. 3).

originario de la libertad radical.

C) *La estructura trascendental (existencial) de la libertad radical.* Si confrontamos la postura de Santo Tomás con la de sus predecesores, teólogos y filósofos, la primera impresión es que ciertamente sus preferencias van por la solución de los filósofos, o sea, por el rígido condicionamiento de la actividad voluntaria y libre por parte del conocer. Pero es solamente una impresión que Santo Tomás mismo se encarga de disipar en el modo más explícito cuando afirma que la voluntad es la facultad de la persona como tal, o sea, que a ella compete no sólo -y sería ya decisivo- mover a *todas* las potencias, comenzando por el intelecto, sino incluso moverse a sí misma, según la doble (o triple) valencia, que no tiene sentido en la esfera del intelecto, de *velle, nolle* y *non velle*; valencia que también en las dos formas de expresión negativa (*nolle* y *non velle*) tiene significado positivo, al indicar el ejercicio positivo de la libertad como rechazo a obrar y a elegir. Por consiguiente, se puede hablar de una emergencia positiva de la voluntad en la esfera dinámica de la estructuración existencial de la persona en el sentido tomista de "causa sui"[41]. Esta emergencia positiva está en la naturaleza de la voluntad la cual, como se ha señalado (y la observación indica ya el gran paso dado más allá del intelectualismo griego), está a los antípodas de la potencialidad de la materia prima: "La razón (= ninguna potencia se educe a sí misma al acto) procede de la consideración de la potencia pasiva, como es la materia prima, que no se lleva a sí misma al acto; pues no tiene el lugar de potencia operativa, como es el libre albedrío, que es llevado al acto por el objeto" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 4 ad 15). Esta originalidad trascendental de la

---

[41] "Libre es lo que es por causa de sí, según el Filósofo en el principio de la Metafísica" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1). La expresión aristotélica τό οὗ ἕνεκα (*causa sui*, literalmente: *id cuius gratia*) es más genérica e indica el fin (τέλος) de todo movimiento y generación (*Metaph.*, I, 1, 983 a 31). La expresión "causa sui" que en el monismo de Espinoza está en nominativo y tiene significado metafísico, en Aristóteles está en ablativo y tiene significado ético-psicológico, y en Santo Tomás, ético-ontológico. El Angélico conoce bien también el doble significado: "Siendo libre quien es por causa de sí, pero siervo quien es por causa de otro, como movido por otro motor" (*Super Epist. S. Pauli Lectura*, Ad. Rom. c.1, l. 1; ed. Taur., nº 21).

libertad resalta incluso en la definición de libre albedrío como "juzgar libremente" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 4), expresión contradictoria en el plano del conocer como tal, pero que es la pura esencia de la libertad en el plano existencial. Santo Tomás, en efecto, precisa: "La potencia por la cual juzgamos libremente no debe entenderse como aquella por la cual juzgamos en absoluto, sino la que causa la libertad en el juzgar, que es la voluntad. De donde se sigue que el libre albedrío es la misma voluntad; en efecto, la designa no en absoluto, sino en orden a un acto suyo, que es el elegir"[42]. ¿Se puede ahora hablar de una "autodeterminación originaria" (*ursprüngliche Selbstbestimmung*) de la voluntad en el ejercicio de la libertad?

1) *La autodeterminación originaria de la voluntad.* La respuesta afirmativa no puede dejar dudas, luego de cuanto se ha dicho sobre la emergencia trascendental de la *libertas exercitii* la cual reivindica, dentro de un "cierto" condicionamiento de parte de la esfera racional, la independencia de la voluntad en la esfera tendencial. Santo Tomás con expresión feliz habla de inmediatez, que aquí indica originariedad, en el sentido moderno: "Aunque (en el acto de libertad) el juicio sea de la razón, sin embargo la libertad de juzgar pertenece inmediatamente a la voluntad"[43]. En la terminología de Santo

---

[42] *De Ver.*, q. XXIV, a. 6. En este contexto un viejo tomista explicaba la *libertas exercitii* en términos que parecen tocar el nudo de la cuestión: "Du moment, en effet, que para la reflexión j'ai pris possession de moi-même, j'ai en main mon activité tout entière, cognitive et volitive, et la domine. Dès lors, je puis non seulemente la *diriger*, mais je puis aussi la *suspendre*. Et c'est même parce que je puis la suspendre je puis la diriger; sinon, le jugemente actuellement présent m'entraînerait nécessairement. Mais como je puis ne pas vouloir, je puis indéfiniment rejeter le jugement formé, je puis le modifier à mon gré, et ne le suivre que lorsque vraiment il me plaît" (L. NOEL, *La conscience du libre arbitre*, Louvain-Paris, 1899, p. 218). Pero también Noël parece ignorar la dialéctica existencial de la *electio finis*.

[43] *De Ver.*, q. XXIV, a. 6 ad 3. Santo Tomás por eso ve en este juzgar el actuarse del "causa sui", o sea, de la libertad en acto: "El hombre puede juzgar de su juicio por la virtud de la razón que juzga de lo operable, en cuanto que conoce la razón del fin y de lo relativo al fin, y la relación y orden de uno a otro; y por eso no es sólo causa de sí [aquí causa está en nominativo] mismo en el mover, sino también en el juzgar. Y por eso tiene

Tomás, la *voluntas ut natura* (θέλησις) -que tiene por objeto el *bonum in communi*, o sea, la felicidad en general- puede decirse (como debe ser para toda facultad) "determinata ad unum": pero esto sólo mira a la determinación del objeto en general. En cuanto a la voluntad como facultad de elección (βούλησις) sea respecto del objeto como respecto del acto en particular, se debe reconocer que "la voluntad es dueña de sus actos" en el sentido obvio de que "... todo lo que la voluntad quiere, puede quererlo y no quererlo" (*De Ver.*, q. XXII, a. 5; Sed contra: Praeterea 5 y ad 5). La emergencia de la voluntad sobre la razón es, entonces, constitutiva para el actuarse del acto libre: "En efecto, la voluntad no sigue necesariamente a la razón" (*De Ver.*, q. XXII, a. 15). ¿Pero qué es lo que forma y rige esta emergencia trascendental de la voluntad? Como primera respuesta, es la *inclinatio necessaria in ultimum finem*, de tal modo que "... la voluntad -a diferencia del intelecto- designa a la inclinación misma del hombre"[44], es decir, al bien y a la felicidad. Es en el interior de esta inclinación que se actúa la libertad. En efecto, mientras todo el conjunto de las naturalezas inferiores, comprehendido el reino animal, se agita y mueve según objetos ya prefijados y, consecuentemente, mediante inclinaciones determinadas de modo unívoco, no ocurre así para el hombre y el sujeto espiritual como tal, que es hecho partícipe de la autonomía divina. He aquí el estupendo texto: "Esto pertenece a la

---

libre albedrío, como si dijéramos, libre juicio de lo que se ha o no se ha de hacer" (*De Ver.*, q. XXIV., a. 1). Y el juicio mira ante todo al actuarse del acto: "El juicio respecto de la propia acción radica sólo en aquellos que tienen intelecto, como si estuviese en su potestad elegir esta acción o aquella, por lo cual también se dice que tienen dominio de sus actos" (*In II Sent.*, d. 25, q. I, a. 1; Mandonnet, 645). Concedido, en efecto, que el *liberum iudicium* no cae bajo la elección porque la precede, él queda siempre bajo la voluntad, que mueve al intelecto a la *collatio*: "El juicio al que se atribuye la libertad es un juicio de elección, no el juicio por el cual el hombre sentencia las conclusiones en las ciencias especulativas; pues la elección misma es como cierta ciencia de lo preconsiliado" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 17).

[44] *De Ver.*, q. XXII, a. 6 y ad 3. Es de aquí que nace el vigor propio de la voluntad por donde puede dominarse a sí misma y a las demás facultades: "No pertenece a la impotencia de la voluntad si por inclinación natural se mueve hacia algo, sino a su poder" (*De Ver.*, q. XXII, a. 5 ad 2 in contrarium).

dignidad divina: que (Dios) todo lo mueva, incline y dirija, sin ser por nadie movido, inclinado o dirigido. De donde se sigue que, cuanto alguna naturaleza es más cercana a Dios, tanto menos le corresponde ser inclinada por otro y más propio le es el inclinarse a sí misma". Entonces, "... la naturaleza racional, que es la más cercana a Dios, no sólo tiene inclinación hacia algo, como los inanimados, ni tampoco el mover esta inclinación como determinada por otro, como la naturaleza sensible, sino que más allá de esto, tiene en su poder la inclinación misma, de tal modo que no le sea necesario inclinarse al apetecible aprehendido, sino que pueda inclinarse o no inclinarse. Y así la inclinación misma no le es determinada por otro sino por ella misma" (*De Ver.*, q. XXII, a. 4). Es verdad que la razón objetiva de este dominio de la voluntad sobre la inclinación está referida a la "aprehensión de la parte intelectiva"; pero el impulso activo originario es propio de la voluntad, dentro del impulso originario a la felicidad y, pertenece a la voluntad en el acto de elección el mover al intelecto.

2) *La autopertenencia originaria de la libertad a la voluntad.* En el aristotelismo y en el tomismo tradicional la libertad era más una función de la razón sobre la voluntad, que el dominio de la voluntad sobre la razón, según la expresión plástica ya reportada: "Toda la razón de la libertad depende del modo del conocimiento... La raíz de toda la libertad está constituida en la razón" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 2). Sea cual sea la relación sobre el plano formal, es cierto -como se ha señalado y como intentaremos precisar- que en el plano existencial la fórmula se halla exactamente invertida. El mismo Santo Tomás, hablando de la relación entre intelecto y voluntad, parece atemperar el racionalismo sugerido por aquella fórmula. Considerada respecto del objeto, la voluntad es profundamente distinta del intelecto, como se ha visto. Pero si consideramos la voluntad respecto de la esencia del alma, en la cual tiene su raíz, ahora la voluntad se encuentra con el intelecto, que es también una facultad espiritual: "Y así, a veces intelecto o razón es tomado en cuanto incluye en sí a ambas; así se dice que la voluntad está en la razón. Y según esto, racional se divide contra irascible y concupiscible" (*De Ver.*, q. XXII, a. 10). La emergencia dinámica de la voluntad tiende ahora, si bien no siempre llega a cerrarlo perfectamente a causa de las pasiones y de los errores, a formar un círculo en sí misma que es respectivamente el círculo del vicio y de

la virtud (gracia) sobre esta tierra, de la reprobación y salvación (gloria) en la otra vida. Tal vez sea en este análisis de la solución extrema de la libertad que Santo Tomás aferra el momento profundo de la pertenencia originaria de la libertad a la voluntad: "Al venir el pecado sobre el libre albedrío no quita algo de lo esencial, porque en tal caso no permanecería la especie del libre albedrío; sino que por el pecado se añade algo, a saber, cierta unión del libre albedrío con un fin perverso, que se le hace en cierto modo connatural. Y por eso se le hace necesario, como también las otras cosas que son naturales al libre albedrío"[45]. Es por esta pertenencia o presencia natural de la voluntad a sí misma que la voluntad puede resistir a las pasiones e inclinaciones malas y es por eso posible al pecador evitar el pecado. Santo Tomás por eso corrige el conocido ejemplo de San Agustín de la pierna que cojea: "El ejemplo de Agustín acerca de la torcedura no es semejante en cuanto a algo, porque no cae en potestad de la pierna que utilice o no la torcedura, y por eso es necesario que sea torcido todo movimiento de la pierna; pero el libre albedrío puede utilizar o no utilizar su torcedura y por eso no se sigue que en cualquier acto suyo peque, sino que siempre puede evitar el pecado"[46].

Por esto el significado de la mencionada pertenencia de la libertad a

---

[45] *De Ver.*, q. XXIV, a. 10 ad 14. Y se trata de pertenencia real en el sentido propio de "autoobediencia": "La voluntad en cierto modo siempre se obedece a sí misma, en cuanto que el hombre de cualquier modo quiere aquello que quiere querer. Pero en cierto modo no siempre se obedece, en cuanto alguien no quiere perfecta y eficazmente lo que quiere querer perfecta y eficazmente". El diablo, que con su libertad se ha confirmado en el mal, también "... se obedece a sí mismo... porque le resulta imposible querer lo que quiere como eficazmente bueno" (*ib.* ad 15). La voluntad inmutable en el mal de los diablos y de los condenados es entonces pertenencia de libertad autoradicada en el mal, quedando firme -sobre el plano ontológico- la bondad de la inclinación natural: "En efecto, el apetito por el cual los demonios apetecen lo bueno y lo óptimo es cierta inclinación de la naturaleza misma, no procede de la elección del libre albedrío" (*ib.*, ad 17).

[46] *De Ver.*, q. XXIV, a. 12 ad 4. Cf. también más abajo: "El libre albedrío, al tener dominio de su acto, siempre puede poner cuidado y no usar el propio defecto" (*ib.* ad 2 in contrarium).

la voluntad es considerado en sentido positivo y total a lo largo del despliegue completo de la subjetividad desde el inicio hasta el fin: "El intelecto aprehende el fin antes que la voluntad; sin embargo, el movimiento hacia el fin comienza en la voluntad. Y por eso a la voluntad se debe aquello que sigue en último lugar a la consecución del fin, a saber, el deleite o fruición" (*S. Th.*, I-II, q. 3, a, 4 ad 3). Y la razón de esta pertenencia es entendida por Santo Tomás -con expresión digna de un Fichte- como una inmanencia de "presencia de la potencia de la voluntad siempre en acto" desde la cual puede emprender el camino para la acción: "La potencia de la voluntad siempre está presente a sí misma en acto; pero el acto de la voluntad por el cual quiere algún fin no siempre está en la voluntad misma. Pero por éste se mueve a sí misma. De donde no se sigue que siempre se mueva a sí misma" (*S. Th.*, I-II, q. 9, a. 3 ad 2). Y ésta es la esfera de la reflexión, en la cual la voluntad obtiene el primado sobre la razón: "La razón y la voluntad son potencias mutuamente relacionadas. Y, en absoluto, la razón es primera, aunque *por reflexión* la voluntad resulte primera y superior, en cuanto que mueve a la razón" (*De Ver.*, q. XXII, a. 13)[47]. Hay por eso, primeramente una *circulatio* recíproca, como por una especie de ósmosis trascendental, entre intelecto y voluntad para abarcar simultáneamente toda la realidad espiritual del alma. Santo Tomás, con una terminología que se acerca ahora a Kierkegaard, habla aquí de una reflexión doble con un estilo de igual fuerza: "Compete a las potencias superiores del alma, por ser inmateriales, que reflexionen sobre sí mismas; por lo cual tanto la voluntad como el intelecto vuelve cada una sobre sí, y una sobre la otra y sobre la esencia del alma y todas sus potencias. En efecto, el intelecto se entiende, entiende a la voluntad y a la esencia del alma, y a todas las potencias del alma; igualmente, la voluntad se quiere, y quiere que el intelecto entienda y quiere la esencia del alma, etc."[48]. ¿Qué habrá querido

---

[47] También un poco antes: "Aunque el intelecto sea primero que la voluntad *simpliciter*, sin embargo *por reflexión* se hace posterior a la voluntad; y así la voluntad puede mover al intelecto" (*De Ver.*, q. XXII, a. 12 ad 1).

[48] *De Ver.*, q. XXII, a. 12; leon. 642 b. (Sobre la "circulatio" en la vida del espíritu, *In IV Sent.*, d. 49, q. I, a. 3, Sol. I; *De Pot.*, q. IX, a. 9). Esta compenetración dinámica de reflexión entre intelecto y voluntad es un tema constante (cf. *S. Th.*, Ia-IIae,

entender Santo Tomás con la audaz expresión de que la voluntad en la reflexión no sólo "se quiere y quiere que el intelecto entienda", sino también "...y quiere su esencia"? ¿Es acaso el abrazo total con el cual el hombre alcanza, como dirá después Taulero, el *fundus animae*? Lo que es cierto es que cuando Santo Tomás se abandona a su genio especulativo rompe los límites de la cultura de su tiempo y, sobre todo, del mismo paradigma aristotélico, por el cual parece dominado cuando quiere proponer las fórmulas conclusivas.

3) *El oscurecimiento de la dinámica existencial de la "electio"*. Simplificando también nosotros las fórmulas, en correspondencia con el título de esta investigación podemos concluir afirmando (es decir, repitiendo) explícitamente el carácter de verticalidad de la voluntad respecto del Sumo Bien y del fin último, y el de horizontalidad respecto de los bienes particulares y los medios requeridos para conseguir el fin mismo[49]. Pero con esto se debe reconocer que todo el problema crucial de la libertad queda completamente en el aire: se trata del problema de la "elección". El esquema de la acción voluntaria se articula para Santo Tomás en tres momentos: *velle, intendere, eligere...* que miran respectivamente al *bonum in communi*, al fin (último) en concreto y a los medios para conseguir este fin. La fórmula es que la voluntad quiere necesariamente -en el sentido anteriormente indicado- la felicidad como tal y el fin último que con ella coincide realmente, mientras que permanece libre respecto del uso de los medios (cf. *De Ver.*, q. XXII, aa. 6 y 15). Ésta parece la posición de Aristóteles ligado a una visión del mundo dominada por el destino: ¿Pero es también la última palabra de Santo Tomás acerca del

---

q. 4, a. 4 ad 3; *ib.*, q. 9, a. 1 ad 3. Ver también: Ia, q. 82, a. 4 ad 3).

[49] También J. De Finance (*Les plans de la liberté*, Sciences ecclesiastiques, XIII-3 [1961], p. 302, s.) ha recurrido a esta terminología, aunque con un sentido diverso: la libertad horizontal o material mira a los medios, la vertical o moral mira al fin, o sea, al ideal. ¿Pero acaso no pertenece todo el eje de la acción de la libertad al campo de la moralidad? ¿Y ésta no surge precisamente de la *electio finis* como elección existencial fundamental?

drama más agudo y siempre actual de la libertad humana?[50].

Es el paralelismo directo de la voluntad con la esfera cognoscitiva el que crea el principal inconveniente: "Siendo la elección cierto juicio de los operables, o siendo algo que sigue a un juicio, sólo puede haber elección de aquéllo que cae bajo nuestro juicio. Ahora bien, el juicio acerca de los operables se toma partiendo desde el fin, así como las conclusiones desde los principios. Por lo cual, así como no juzgamos acerca de los primeros principios examinándolos, sino que naturalmente les damos asentimiento y según ellos examinamos todo lo demás, de igual modo en los apetecibles no juzgamos respecto del fin último con un juicio de discusión o examen, sino que lo aprobamos naturalmente, por lo cual respecto de él no hay elección sino voluntad. Por tanto, tenemos respecto de él libre voluntad, no repugnando la necesidad de inclinación natural a la libertad, según Agustín (De Civ. Dei, c. V); pero no tenemos libre juicio, propiamente hablando, dado que no cae bajo elección" (*De Ver.*, q. XXII, a. 1 ad 20). En este riguroso paralelismo no se ve cómo se pueda hablar de "libera voluntas" respecto del fin (*in communi*) "... quem naturaliter approbamus" y, entonces, también "... naturaliter appetimus". En cambio, si entre la *intentio* natural (necesaria) del *finis in communi* y la *electio mediorum* se pone la *electio finis* del proyecto de vida en concreto, según la alternativa de finito (creatura-yo) e Infinito, aquí se puede

[50] A la interpretación intelectualista de la libertad tomista se atiene también (bajo la influencia de la orientación citada ya de G. Siewerth) el teólogo protestante: H. VORSTER, *Des Freiheitverständnis bei Thomas von Aquin und Martin Luther*, Göttingen, 1965 (p. 137 ss.). Para el neotomismo cf. la formulación de Gredt: "*La voluntad humana quiere necesariamente* con necesidad de especificación, no con necesidad de ejercicio, el bien en común o la bienaventuranza en común, y lo que necesariamente con ella se conecta; quiere necesariamente con necesidad ya de especificación ya de ejercicio, a Dios visto claramente; respecto de los demás bienes particulares y del mismo Dios, en cuanto es conocido en este estado de unión con el cuerpo, goza de libertad tanto de especificación como de ejercicio; pero respecto de Dios en cuanto conocido naturalmente en estado de separación, no goza de libertad de especificación ni de ejercicio" (J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*[7], Thesis LIX, Friburgi Brisgoviae, 1937, vol. I, p. 478).

y se debe hablar de *libera voluntas*: es éste el acto fundamental de la libertad existencial. De este modo se puede y se debe ahora admitir una *libera voluntas* respecto del fin último en concreto; y esta libertad no se ejerce "naturaliter" sino mediante el proceso de *consilium-electio*: entonces antes de la elección del fin último en concreto, tender al fin último en abstracto no pone ningún problema. Después cada uno debe por su propia cuenta buscar, discutir, examinar..., es decir, reflexionar para poder finalmente decidir sobre el fin concreto de la existencia y elegir. De otro modo, la "libera voluntas" del fin último al cual, en el texto citado, conviene la *necessitas naturalis*, no es distinta de la libertad espinoziana y no se entiende más qué cosa signifique respecto del fin en concreto el *liberum iudicium*. En cambio, en la perspectiva existencial el *iudicium* es libre porque permanece siempre bajo la voluntad que mueve a la razón a la *collatio*: "El juicio al que se atribuye la libertad es un juicio de elección, no el juicio por el cual el hombre sentencia las conclusiones en las ciencias especulativas; pues la elección misma es como cierta ciencia de lo preconsiliado" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 17. Cfr. *Ethic. Nic.*, III, 11. 12 a. 5).

La filosofía moderna, como se ha dicho al principio, atribuye -como lo hace el mismo Santo Tomás- a la subjetividad de la libertad la capacidad de ec-sistere, o sea, de ponerse afuera en la trascendencia. Pero si este situarse en la trascendencia, que es la elección, se limita a los medios y la elección del fin está garantizada por la única *intentio* formal, no tiene más sentido la lucha de la libertad por la constitución del sujeto moral. Santo Tomás parece reposar tranquilo en la dialéctica formal del "pasaje rectilíneo" de la *intentio (volitio) finis* a la *electio mediorum* mediante el *consilium*... y el Angélico ha hecho un admirable análisis del entramado de los actos del intelecto y de la voluntad, los cuales han de llevar a la obtención y gozo final de la beatitud. El principio general es el siguiente: "Es porque el hombre quiere algo en acto (= es el fin en el sentido existencial concreto) que se mueve a querer otra cosa, como porque quiere la salud se mueve a tomar el remedio,... Así, por tanto, la voluntad de tomar el remedio precede al *consilium*, que procede de la voluntad del que quiere consultar" (*De Malo*, q. VI, art. un.). Esto está claro de ahora en más, luego de todo lo que se ha dicho acerca de la dinámica de la *libertas quantum ad exercitium actus*. Pero el drama de la libertad, y así en el ambiente

cristiano el éxito de la salvación o la perdición, parece aquí apenas aflorado.

Es verdad que Santo Tomás se pronuncia sobre la incertidumbre de Aristóteles acerca de si la elección es un acto del intelecto o acaso de la voluntad[51] y afirma que la elección "sustancialmente no es un acto de la razón sino de la voluntad" en el sentido de que "materialmente es (acto) de la voluntad, pero formalmente de la razón"[52]. El Angélico parece mantener el esquema de que: a) en cuanto al acto, la "electio" abraza universalmente el "querer y no querer" (*libertas exercitii*); b) pero en cuanto al objeto, abraza sólo los objetos "... relativos al fin y no (es) del fin mismo". Parece que para Santo Tomás el gozne de la vida moral es la aspiración natural (*naturalis inclinatio*), es decir, innata, a la felicidad *in generale*, que deviene así el primer principio del obrar: por eso el fin último no es objeto de elección sino sólo de aspiración. La elección solamente miraría "... a lo relativo al fin", porque tales objetos (bienes y medios particulares) "... no tienen determinación respecto del fin de tal modo que, removido alguno de ellos, se remueva también el fin". Es así que hay espacio para la elección. El fin por eso, está fuera de discusión y se impone por sí mismo. Se tiene, en consecuencia, la impresión de que el análisis tomista del acto humano, muy profundo bajo el aspecto metafísico y rico en los particulares psicológicos, casi deja de lado el planteo decisivo del momento existencial, que consiste precisamente en la elección o determinación personal que cada uno tiene y debe hacer del fin concreto de la propia vocación. Y la razón es obvia: todos aspiran a la felicidad en general del mismo modo y en esto ninguno se distingue del otro. Todo hombre después se hace por su cuenta un juicio de la felicidad que prefiere y hace su elección en consecuencia: es ésta la elección existencial del fin que cualifica ontológicamente y moralmente al sujeto. Hay, en efecto, quien elige por objeto de su vida, y entonces como *objeto* de su felicidad, las

---

[51] Es el célebre texto: διό ή ορετικός νούς η προαίρεσις ή ορεχις διανοητική (*Ethic. Nic.*, VI 2, 1139 b 4) que Santo Tomás siempre tiene presente (Cf. *S. Th.*, Ia, q. 83, a. 3).

[52] *S. Th.*, Ia-IIae, q. 13, a. 1. Ya habíamos notado el carácter intelectualista de esta clasificación: *materialiter* para la voluntad y *formaliter* para la razón.

riquezas, quien los placeres, quien la carrera o gloria humana, quien la cultura... y quien la conformidad con la voluntad de Dios y la vida eterna -o sea, según la terminología kierkegaardiana, la elección existencial pone la *Diremption* entre el objeto (bien) finito e Infinito-. Es necesario por eso admitir una *electio finis* que es la elección del *propio ideal* o de la *propia* vocación en esta vida. Una elección siempre reformable según todo el ámbito de la propia libertad. Es la responsabilidad (libertad) de esta elección concreta del fin la que actúa la libertad personal y constituye en acto su moralidad.

D) *La elección existencial del fin.* Intentamos ahora hacer el último paso para el encuentro de la libertad vertical con la horizontal. Para este fin concreto, que es el objeto real existencial de la elección en cuestión, vale también el principio: "En los apetecibles el fin es el fundamento y el principio de lo relativo al fin, dado que lo que es por el fin no se apetece sino por razón del fin" (*De Ver.*, q. XXII, a. 5). Y se debe decir, como reconocimiento de su perspicacia, que el mismo Santo Tomás tiene cierto vago sentimiento de que la cuestión debe plantearse en estos términos, por ejemplo cuando escribe: "La voluntad quiere el bien naturalmente, pero no determinadamente este bien o aquél; así como el ojo ve el color naturalmente, pero no éste o aquél determinadamente. Y por esto todo lo que quiere lo quiere bajo razón de bien, aunque no es necesario que siempre quiera éste o aquel bien" (*De Ver.*, q. XXII, a. 6 ad 5). Y en forma positiva afirma: "El fin es aquello a lo cual se ordena lo relativo al fin. Dado que la voluntad se mueve hacia su objeto como propuesto por la razón, se mueve de diverso modo según el diverso modo en que le sea propuesto. De donde que, cuando la razón le propone algo como absolutamente bueno, la voluntad se mueve hacia aquello absolutamente; y esto es querer. Cuando le propone algo bajo razón de bien, a lo cual lo demás se ordene como al fin, entonces tiende hacia aquello con cierto orden, el cual se halla en el acto de la voluntad no según su propia naturaleza, sino según la exigencia de la razón"[53]. Todo esto presupone la realidad de una elección

[53] *De Ver.*, q. XXII, a. 13. Santo Tomás conoce esta situación y nos pone en guardia contra las falsas "elecciones" del último fin (cf. *C. Gent.*, III, cc. 22-37; *S. Th.*, Ia-IIae, q. 2, aa. 1-8).

concreta de un fin concreto personal de la propia vida.

1) *Elección existencial del fin y determinación moral.* Es mediante esta elección del fin útlimo personal que se constituye la moralidad fundamental del acto humano y que la voluntad humana se dice buena o mala, y es mediante el desarrollo de esta elección que se va formando y cualificando la personalidad moral del hombre en su integridad. A este hombre, empeñado en la elección radical en concreto del fin se aplica ahora la conocida declaración, admirable por la simplicidad y profundidad, siempre y cuando se lea allí la elección concreta del fin último: "Todo el que tiene voluntad se dice bueno en cuanto que tiene buena voluntad, porque por la voluntad usamos todo lo que tenemos. De donde se sigue que no se dice bueno el hombre que tiene buen intelecto, sino el que tiene buena voluntad. En efecto, la voluntad tiene al fin por objeto propio" (*S. Th.*, I, q. 5, a. 4 ad 3). Pero se dice buena o mala la voluntad que hace una elección libre del fin, que es *in concreto* bueno o malo, en el cual la voluntad elige la propia felicidad, como reconoce el mismo Santo Tomás: "Toda mente racional apetece la felicidad indeterminadamente y en universal, y no cabe defección al respecto; pero en particular, no hay un movimiento determinado de la voluntad de la creatura para buscar la felicidad en esto o aquello. *Y así alguien puede pecar al apetecer la felicidad, si la busca donde no debe, como el que busca la felicidad en la voluptuosidad; y así ocurre con respecto a todos los bienes*"[54]. La realidad del pecado y los horrores de la

---

[54] *De Ver.*, q. XXIV, a. 7 ad 6. Cf. también ad 11: "Aunque el hombre apetezca naturalmente el bien en general, no sin embargo en particular, como se dijo en la solución al 6° argumento; y por este lado incurre en pecado y defecto".

Por eso el mismo Santo Tomás habla -para la constitución de la moralidad del acto- de "finis debitus" (e "indebitus"), una distinción que se aplica obviamente al fin en concreto que elige todo singular: "Dos cosas se requieren para que la voluntad sea recta: una, que sea del fin debido; otra, que lo ordenado al fin sea proporcionado al fin. Aunque todo deseo se refiera a la bienaventuranza, sin embargo, ocurre de uno u otro modo que el deseo sea perverso: por el mismo apetito de la bienaventuranza, cuando se la busca donde no está, como se evidencia de lo dicho; y, si se la busca donde está, puede ocurrir que lo apetecido por razón del fin no le sea proporcionado, como cuando alguien quiere robar para dar limosna y merecer la bienaventuranza" (*In IV Sent.*, d. 49, q. I, a. 3, Sol. IV).

libertad humana por la cual la historia está ensangrentada están allí para mostrar que la crisis de la elección no se agita ni se resuelve en el ámbito de los medios sino en la esfera de los fines concretos con los cuales el hombre se juega por la vida y por la muerte.

El texto más completo y explícito, a mi parecer, está en el juvenil Comentario a las Sentencias: "El bien, que es el objeto de la voluntad, está en las cosas, como dice el Filósofo (Metaphys. VI); y por eso es necesario que el movimiento de la voluntad termine en la cosa que existe fuera del alma. Aunque la cosa, en cuanto que está en el alma, pueda considerarse según su razón común, dejada de lado la razón particular, sin embargo la cosa fuera del alma no puede existir según la razón común sino con la adición de su razón propia. Y por eso es necesario que en cuanto la voluntad tiende hacia un bien, tienda hacia un bien determinado, y lo mismo cuando tiende hacia el sumo bien de ésta o aquella razón. Ahora bien, aunque por inclinación natural la voluntad tenga el tender a la bienaventuranza según su razón común, sin embargo, que tienda hacia tal o cual bienaventuranza no procede de la inclinación de la naturaleza, sino por la discresión de la razón, que encuentra que el sumo bien del hombre radica en esto o aquello; y por eso cuando alguien apetece actualmente la bienaventuranza, se juntan allí el apetito natural y el apetito racional: de parte del apetito natural, siempre hay rectitud; pero de parte del apetito racional, a veces hay rectitud, cuando se apetece la bienaventuranza allí donde verdaderamente está, y a veces hay perversidad, cuando se la apetece donde no está verdaderamente. Y así en el apetito de la bienaventuranza, alguien puede, con ayuda de la gracia, merecer, o desmerecer, según sea recto o perverso su apetito" (*In IV Sent.*, q. I, a. 3, Sol. III). La "discretio rationis quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum" supone entonces la moción de la voluntad, la cual comporta un juicio de elección -la elección fundamental en el plano existencial- según el principio: "... sólo puede haber elección de aquello que cae bajo nuestro juicio" (*De Ver.*, q. XXIV, a. 1 ad 20). Entonces, mientras el *appetitus naturalis* de la voluntad tiende en todos al *bonum in communi* espontáneamente, el *appetitus rationalis* hace la elección precisa del bien especial en el cual cada uno pone la propia felicidad en concreto, es decir, "elige" entre los varios bienes posibles ofrecidos a la libertad, aquel "preferido" de tal modo que de su bondad o malicia depende la bondad o

malicia (el mérito o la culpa) de la voluntad misma (*ibid.:* ad 2).

El fin concreto de la vida es lo que primeramente y sobre todo cae bajo nuestro juicio de elección. Por eso depende de la libertad. Entonces, el2 "adinvenit" puede engañarnos como si fuese un simple acto de la esfera cognoscitiva, mientras que en realidad depende de la moción de la voluntad. Más existencial es la distinción que Santo Tomás pone un poco más adelante entre *voluntas naturalis* (del fin *in communi*) y la voluntad deliberativa (del fin concreto), en un contexto (la voluntad de los condenados) que pone a fuego egregiamente nuestra cuestión: "En los condenados podemos considerar la voluntad de dos modos, a saber, voluntad deliberativa y voluntad natural. La natural no procede de ellos mismos, sino del autor de la naturaleza, que puso en la naturaleza esta inclinación que se llama voluntad natural; por lo cual, permaneciendo en ellos buena la naturaleza, según esto, en ellos podrá haber voluntad natural. Pero la voluntad deliberativa procede de ellos mismos, en cuanto que está en su poder el inclinarse por el afecto hacia esto o aquello; y esta voluntad en ellos es solamente mala. Y esto porque se han apartado perfectamente del fin último de la recta voluntad y no puede ninguna voluntad ser buena sino por el orden a dicho fin; por lo cual incluso si quieren algún bien, no quieren bien aquel bien, de modo que por esto su voluntad pueda decirse buena" (*In IV Sent.*, d. 50, q. II, a. I, Sol. I).

Lo admite todavía implícitamente Santo Tomás cuando busca en los hombres y en los ángeles el origen precisamente de la voluntad mala y por eso del pecado. Para el hombre en el primer movimiento de la voluntad, que es la *intentio finis in communi*, no hay posibilidad de error o de pecado: "Dado que la voluntad tiende naturalmente al bien entendido como al propio objeto y fin, es imposible que una sustancia intelectual tenga una voluntad mala por naturaleza, a no ser que su intelecto yerre naturalmente en su juicio del bien... Por tanto es imposible que haya un intelecto que naturalmente defeccione en su juicio acerca de la verdad. Y por tanto tampoco es posible que haya una sustancia intelectual que tenga naturalmente una voluntad mala" (*C. Gent.*, III, c. 107, Praeterea). Igualmente explícita es la admisión para explicar el pecado en el ángel caído: "Aunque la inclinación natural de la voluntad inhiera en cualquier volente para querer y amar su propia perfección, de modo que no

pueda querer lo contrario, sin embargo, esto no le está naturalmente insertado de tal manera que ordene su perfección a otro fin sin poder defeccionar, no siendo propio de su naturaleza el fin superior, sino de una naturaleza superior. Queda por tanto a su albedrío el ordenar a un fin superior la propia perfección" (*C. Gent.*, III, c. 109). Está aquí en juego la prevalencia del *bonum proprium* subjetivo sobre el bien supremo que es Dios mismo y sobre lo que es querido por Dios. He aquí que la creatura puede derogar, puede querer otro fin, o sea, el "suyo", el de su orgullo, sus pasiones, sus caprichos... Es ésta la elección existencial en la que han caído el primer hombre, los ángeles rebeldes y puede caer cada hombre, y mediante la cual también cada uno de nosotros puede perderse o salvarse.

2) *Elección existencial del fin y origen voluntario del mal.* Es aquí, ahora, en la elección concreta del fin existencial, que se actúa, en la alternativa del bien y del mal, la dialéctica de horizontalidad y verticalidad de la libertad y que se decide la cualidad de su moralidad: buena si el fin concreto está ordenado a Dios, mala y perversa si el fin elegido está curvado sobre el yo que toma el puesto de Dios. Es lo que el mismo Santo Tomás ha visto egregiamente y es sobre esto que se basa su admirable tratado de las virtudes y los vicios.

Puede darse -y no es el objeto de nuestra investigación decidir sobre el arduo argumento- que la semántica tomista de la libertad haya quedado cerrada formalmente dentro de los límites del intelectualismo aristotélico, como los constantes recursos a la *Ethica Nicomachea* hacen suponer. Sin embargo, no hay duda de que si consideramos su doctrina, sea en su conjunto, sea en su efectivo ambiente espiritual, ella revela no pocos y profundos adelantos de la naturaleza existencial de la libertad, o sea, de la emergencia operativa de la libertad sobre la razón. Primeramente, la superioridad de la libertad *quoad exercitium* (*actus*), o sea, subjetiva sobre la libertad objetiva *quoad determinationem* (*obiecti*), una distinción que permanece apenas implícita y generalmente inoperante en la ética aristotélica. En virtud de esta superioridad, como se ha dicho, todo el sector operativo de la conciencia y, por consiguiente, el ejercicio de las mismas facultades cognoscitivas y sobre todo la razón práctica pasa según Santo Tomás a depender de la libertad. El

primer efecto de esta superioridad de la voluntad se revela en el dominio que puede ejercitar sobre la elección del fin último: "La voluntad tiende naturalmente *in unum* y está de tal modo determinada, que no puede tender naturalmente a otra cosa; sin embargo, no tiende necesariamente a aquello a lo cual tiende naturalmente, sino voluntariamente; por lo cual puede también no elegirlo. Del mismo modo, puede no elegir aquel pecado hacia el cual inclina la sensualidad corrompida, porque la inclinación natural, como hemos dicho, se da según la exigencia de la naturaleza en la que se encuentra tal inclinación"[55]. Es el momento decisivo: si bastase el contenido del acto para mover a la voluntad, el momento voluntario del acto que consiste en la aspiración formal al bien y el momento libre que consiste en la elección real, sea del fin último concreto como de los medios, terminarían coincidiendo y la libertad se identificaría con la pura racionalidad en acto.

Por tanto, y en consecuencia, la superioridad de dominio de la *libertas quoad exercitium* mantiene una brecha siempre abierta en el círculo que tiende a cerrarse por parte de la razón y es así que pueden permanecer distintas objetividad-racionalidad y libertad-responsabilidad. Y esta emergencia de la libertad vale primeramente para la "elección existencial" es decir, para el "proyecto" del fin, un principio cuya importancia es bien conocida por Santo Tomás, aunque no siempre la explicita hasta el fondo, como se ha visto: "La voluntad no puede ser coaccionada por el sujeto, no estando sujeta a ningún órgano, ni por el objeto, pues por más que algo se muestre como bueno, queda bajo su poder elegirlo o no elegirlo"[56]. Ciertamente, la voluntad, que aspira

---

[55] *In II Sent.*, d. 39, q. II, a. 3 ad 5; Mandonnet II, 994. Y un poco antes con fuerza enuncia lo que se podría llamar el principio de la "indiferencia activa" como constitutivo de la libertad: "En efecto, la potencia misma de la voluntad, de suyo, es indiferente a muchas cosas; pero que pase determinadamente a poner éste o aquel acto, no es por otro que la determine sino por ella misma" (*ib.*, d. 39, q. I, a. 1; Mandonnet II, 985).

[56] *In II Sent.*, d. 25, q. I, a. 2; Mandonnet II, 649. Y un poco más arriba: "A la libertad de albedrío pertenece que pueda hacer o no hacer alguna acción" (*ib.*, d. 25, q. I, a. 1 ad 2; Mandonnet II, 646). Todavía: "Se dice que en nosotros hay libre albedrío porque somos dueños de nuestros actos" (*ib.*, d. 25, q. I, a. 2 Praeterea; Mandonnet II,

necesariamente a la felicidad, hará sus elecciones; pero comenzando por la misma elección personal en concreto del fin concreto de la propia vida.

3) *Originariedad fundante de la elección existencial del fin.* La consecuencia ahora de la emergencia de la libertad de ejercicio es que ella se proyecta sobre la libertad de especificación dominándola. Por eso los hombres, aún deseando todos la felicidad, después eligen cada uno en concreto fines diversos, y a veces opuestos, para la propia vida: quien los placeres, quien la gloria, etc.: "... por tanto se llama vida voluptuosa a la que constituye el fin en el placer sensible; vida civil, la que constituye el fin en el bien de la razón práctica, por ejemplo, en el ejercicio de las obras virtuosas; vida contemplativa, la que constituye el fin en el bien de la razón especulativa o en la contemplación de la verdad" (*Sent. Lib. Ethic.* , L. I, 1. V, c. 3, nº 59). De esta elección concreta del fin que funda la primera moralidad del obrar, la primera responsable es la voluntad, no las pasiones ni tampoco la inteligencia porque la voluntad con su libertad tiene la capacidad de dominar aquéllas y de curvar ésta. Esto ya está incluido en la noción misma de apetito racional, que se distingue del apetito natural y animal, que está "...determinado *ad unum* por otro" (es decir, por el Autor de la naturaleza), en cuanto que el hombre, conociendo la razón del fin, "...puede predeterminarse el *fin*"[57]. Es obvio que en esta elección existencial del fin, voluntad y razón colaborarán, de tal modo que mientras la aspiración al fin que sigue al conocimieto indeterminado del bien es la simple aspiración de la voluntad a la presentación del bien en general hecha por la inteligencia, en cambio, en la elección concreta del fin el primer movimiento parte de la voluntad misma y es una verdadera elección en cuanto

648); "Tanto no hacer el acto como hacerlo, está en poder de la voluntad" (*ib.*, d. 35, q. I, a. 3 ad 5; Mandonnet II, 907).

[57] *In II Sent.*, d. 25, q. I, a. 1; Mandonnet II, 645. Por eso: "... incluso si la razón fuese obnubilada por la pasión, permanece algo de la razón libre. Y según esto alguien puede rechazar totalmente la pasión o, al menos, contenerse de tal modo que no la siga" (*S. Th.*, Ia-IIae, q. 10, a. 3 ad 2).

que "... elegir es preferir a otro"[58]. Es importante observar que Santo Tomás, todavía con una referencia al Filósofo, se ha avecinado casi al núcleo de nuestro problema, pero en modo indicativo después de haber reafirmado que la "libertad de arbitrio (electio) no se extiende sino a lo relativo al fin". Escribe, en efecto: "Que este hombre ponga su felicidad en esto particular y aquél en aquello, no le compete a éste o a aquél en cuanto que es hombre, al no distinguirse los hombres en tal apetito o estimación, sino que le compete a cada uno en cuanto que es en sí de tal modo. Digo de tal modo según alguna pasión o hábito, de donde que si en esto cambiase, vería otra cosa como óptima. Y esto se evidencia sobre todo en aquéllos que por pasión apetecen algo como óptimo, los que, cesada la pasión, como la ira o la concupiscencia, no juzgan aquel bien del mismo modo que antes. Los hábitos son más permanentes, por lo cual perseveran más firmemente en lo que se sigue del hábito. Sin embargo, mientras puede cambiar el hábito, también cambia la estimación y el apetito del hombre con respecto al último fin"[59]. Santo Tomás mismo afirma expresamente que "... *el que obra por voluntad se predetermina el fin por el que obra*" (*Comp. Theol.*, c. 96, ed. nº 183, p. 46 b) que puede ser diverso del Sumo Bien, como se ha dicho, y aparece entonces la caída

---

[58] *In II Sent.*, d. 24, q. I, a. 2; Mandonnet II, 593. Para Santo Tomás el mismo hecho de que "... la razón de la bienaventuranza es conocida" no quita que "... la bienaventuranza esté oculta en cuanto a su sustancia. Todos entienden por bienaventuranza cierto estado perfectísimo; pero en qué consista aquel estado perfecto, si en esta vida o después de la muerte, en los bienes corporales o en los espirituales, y en qué bienes espirituales, está oculto" (*ib.*, d. 38, q. I, a. 2 ad 2; Mandonnet II, 972): de aquí, ahora, la tensión existencial de la elección, el riesgo, el mérito y la culpa.

[59] *Compendium Theologiae*, c. 174, ed. Taur., nº 346, p. 82 a. La alusión (implícita) a Aristóteles está en la expresión "... le compete a cada uno en cuanto que es en sí de tal modo", que está reportada habitualmente con la fórmula: "Como cada uno es, tal para él será el fin" (cf. por ejemplo: *S. Th.*, Ia-IIae, q. 9, a. 2). En el original: ... αλλ ὁ ποῖός ποθ' ἑκαστός ἐστι, τοιούτο καί τό τόλος φαίνεται αὐτῷ (E.N. III, 5, 1114 a 32). La expresión queda indeterminada y Santo Tomás la entiende de la situación pasional. Por otra parte la libertad según el Angélico puede dominar también las pasiones y, entonces, retorna la supremacía también para la elección del fin concreto existencial.

(*deffectus et peccatum*) en el pecado como permanencia en el propio bien subjetivo "...porque la voluntad permanece fija en el propio bien no tendiendo, por sobre éste, al sumo bien, que es el último fin" (*Comp. Theol.*, c. 113, ed. cit. nº 222, p. 55 b. Cf. también c. 120). Y el alma de los condenados, no diversamente de los ángeles caídos, permanecerá fija para siempre en la elección errada y obstinada del mal en la cual será encontrada en el momento de la muerte; en cambio, los elegidos y los ángeles fieles "...tendrán su voluntad confirmada en el bien" (*Comp. Theol.*, c. 174 in fine, ed. cit. nº 346, p. 82 b). Así, en el plano existencial, el éxito último y decisivo de la vida depende de la elección última concreta que la voluntad hace del fin en concreto en su conformidad o disconformidad respecto de consecución de Dios.

Pero hay más para mostrar que bajo el andamiaje aristotélico vive en la doctrina tomista de la libertad un espíritu nuevo. Para Aristóteles la felicidad del hombre sobre esta tierra consiste en la consideración de las ciencias especulativas, con las cuales se hace en parte semejante a Dios[60]. La carencia de la perspectiva de la inmortalidad personal en Aristóteles resulta de su afirmación de que se trata de una aspiración de "cosa imposible" (βoύλησις δ'εστί καί τών αδυνάτων, οιον αθανασίας). *Eth. Nic.* III, 4, 1111 b 23)[61]. La ética tomista, a este respecto, ha exactamente invertido la situación

---

[60] Cf. *Metaph.*, XII, 7, 1072 b 20 ss. Ha hecho observaciones muy pertinentes sobre la árdua conjunción de necesidad y libertad en la aspiración a la felicidad según la poesía y filosofía griega, R. SCHAERER, *L'homme devant ses choix dans la tradition grecque*, Louvain-Paris, 1965, especialmente p. 43 ss.

[61] Esta frustración radical y final del hombre en el mundo clásico y propiamente para Aristóteles, es advertida expresamente con melancolía y fineza por el mismo Santo Tomás: "Porque Aristóteles vio que no había otro conocimiento para el hombre en esta vida que aquél que se adquiere por las ciencias especulativas, puso que el hombre no puede conseguir la felicidad perfecta, sino a su medida. En lo cual aparece suficientemente cuánta angustia padecían por un lado y por otro sus preclaras inteligencias. Angustias de las cuales nos liberaremos si ponemos, según las pruebas expuestas, que el hombre puede llegar a la felicidad perfecta después de esta vida, existiendo inmortal el alma del hombre, estado en el cual el alma entiende al modo como lo hacen las sustancias separadas" (*C. Gent.*, III, 48 in fine).

mediante el ideal de la esperanza cristiana que pone a Dios mismo como alcanzable en la otra vida, y no una vaga felicidad, como el fin real beatificante del hombre.

En la ética tomista -de ahora en más queda claro- el *fin último* real del hombre es Dios, "objeto de elección" en el plano existencial, mientras en el plano formal el *bonum in communi* es sólo objeto de "intentio". Como fin libremente elegido Dios debe dominar todo el sector intencional de las ulteriores elecciones requeridas para alcanzarlo "...luego de esta vida". Y así se establece en el bien todo el dinamismo de la voluntad y, por eso, la cualidad moral de toda la persona, que se dice "buena" a causa de la "voluntad buena", como ya ha se ha visto[62]. Y la razón de esta dignidad y responsabilidad está tomada de la *motio quoad exercitium* que la voluntad ejerce sobre sí misma y sobre todas las potencias respecto de la consecución del fin: "El hombre no se dice bueno *simpliciter* porque es en parte bueno, sino porque es todo él bueno, lo cual acaece por la bondad de la voluntad. Pues la voluntad impera los actos de todas las potencias humanas. Lo cual procede de que todo acto es el bien de su potencia. De donde se sigue que sólo se dice que es bueno *simpliciter* aquel hombre que tiene buena voluntad" (*Q. de virtut. in communi*, q. un., a. 7 ad 2). Esta supremacía existencial activa de la voluntad es la exigencia más sentida del pensamiento moderno, el cual, no obstante, ha oscilado pavorosamente entre la absorción de la voluntad por parte del intelecto o del intelecto por parte de la voluntad, optando por el dominio de la razón o por el

---

[62] Y en un contexto similar a los ya citados: "*Simpliciter* y totalmente bueno se dice alguien porque tiene una voluntad buena, porque por la voluntad utiliza el hombre todas las demás potencias. Y por eso la buena voluntad hace al hombre bueno *simpliciter*; y por esto la virtud de la parte apetitiva según que la voluntad se hace buena, es la que hace *simpliciter* bueno al que la tiene" (*Q. De virtutibus in communi*, q. un., a. 9 ad 16). También en un texto juvenil: "Aunque la voluntad apetezaca el bien, no siempre apetece lo que verdaderamente es bueno para ella, sino lo que es un bien aparente; y aunque todo hombre apetezca la bienaventuranza, no siempre la busca en aquello donde está la verdadera bienaventuranza, sino donde no está, y por eso se esfuerza para obtenerla por un camino que no es el recto. Y por esto no es necesario que toda voluntad sea buena" (*In II Sent.*, d. 38, q. I, a. 4 ad 3; Mandonnet II, 979).

titanismo de la acción.

Conclusión. - No hay duda de que Santo Tomás en el variado articularse de su pensamiento, sobre todo a nivel teológico y místico (del dominio de la voluntad en la economía de las virtudes teologales, de los dones del Espíritu Santo y especialmente de la caridad "madre y forma de todas las virtudes"), ha colmado generosamente la laguna del momento constitutivo de la elección del fin sobre el plano natural de la elección existencial. Se puede convenir, por tanto, que en Santo Tomás las fórmulas aristotélica y cristiana de la libertad parecen conjugarse; pero, en realidad, la elección cristiana del fin último existencial toma el puesto en el centro de la conciencia.

Yerran, por eso, aquellos neoescotistas que reducen la esencia de la libertad tomista a la "indiferencia negativa" del sujeto respecto de los bienes finitos[63]. En realidad, como pensamos que resulta del análisis precedente, las cosas son inversas. En efecto:

1) es en virtud de la emergencia activa de la *libertas quoad exercitium (velle, non velle)* sobre la *libertas quoad determinationem (velle hoc vel illud)* que para Santo Tomás la voluntad puede dominar las múltiples presiones no sólo objetivas de parte de las cosas (valores reales, utilidad, ventajas...) sino también subjetivas (inclinaciones, pasiones, aspiraciones...);

2) la *libertas exercitii* en cuanto el hombre mueve al intelecto al *consilium* (que Santo Tomás indica como *reflexio, collatio*...), está para frenar

[63] Por ejemplo, W. HOERES, *Der Wille als reine Volkommenheit nach Duns Scotus*, München, 1962, p. 211 ss. Pomponazzi, quien en el Renacimiento hizo un análisis vasto y agudo de nuestro problema, parece restringir la actividad de la libertad a la "suspensio actus", es decir, el rechazo del *velle* de frente a la presentación del bien de parte del intelecto (*Op. cit.*, lib. III, c. 8; ed. cit.., p. 263, l. 8-23). Se debe admitir que, porque la *suspensio* que rechaza y la *acceptatio* que acoje coexisten en la potencialidad de la voluntad, la decisión (cualquiera que sea) debe realizarse en función de una elección activa como es precisamente la elección existencial del bien y fin en concreto -de libertad misma del singular-.

los impulsos objetivos y subjetivos inmediatos para poner la voluntad en la condición de actuar con responsabilidad su elección del bien concreto y para convocar la elección de los medios para el bien (fin último concreto) que ella sola y por sí misma puede y debe elegir a su riesgo y peligro;

3) por eso en cuanto la *libertas exercitii* puede hacer "desde sí misma" la primera elección activa que pone el *velle* o *non velle*, ella pone y resuelve desde sí la tensión por la elección existencial del fin (último) concreto (que Santo Tomás admite implícitamente y que Escoto, a causa del primado incondicionado de la voluntad, parece ignorar);

4) en consecuencia, con los términos "indifferens", "indifferenter"... Santo Tomás indica la voluntad respecto de los bienes (fines y medios) en el momento de la *libertas quoad determinationem*, o sea, en función de la reflexión y de la *collatio* del *consilium*, que precede a la elección radical o *electio* del fin concreto y la elección de los medios.

5) Por consiguiente, propiamente en sentido absoluto, para Santo Tomás la voluntad "sigue" simplemente al intelecto sólo en el primer momento de la *simplex apprehensio entis ut perfectivi* (*bonum*) a la cual responde con la *simplex intentio boni et finis*, pero para tomar en seguida en sus manos el comando de la vida entera del espíritu. En sentido paradojal, entonces, la indiferencia llamada objetiva (como cuando, por ejemplo, Kierkegaard dice que tiene 17 motivos para casarse y 17 para no casarse...) se revela también ella en concreto subjetiva y es propiamente la condición misma de la libertad radical, o sea, es la plataforma que la libertad misma se crea para dar el salto y aventurarse en el riesgo de la elección radical.

En el pensamiento moderno desde el extremo intelectualismo de la libertad-espontaneidad-necesidad (Espinoza-Leibniz) y desde el extremo formalismo del "tu debes" (Kant) se ha llegado con Fichte-Schelling-Hegel a la resolución del ser en la libertad, la cual constituye el "comienzo" en la vida del espíritu según la fórmula drástica y lapidaria de Fichte que puede valer para todo el pensamiento moderno: "Sea que tu derives el ser de la libertad o la libertad del ser, es siempre y solamente la derivación de lo mismo,

considerado de modo diverso; en efecto, la libertad, o sea, el saber es el *ser* mismo"[64]. Y en este acto intensivo consiste la fichteana "intuición intelectual" (*intellektuelle Anschauung*). Esta reducción extrema del ser al conocer y del conocer al querer depende, como se ha dicho al inicio, de la pretensión de la duda absoluta radical de querer fundar el ser sobre el pensar "sin presupuestos" (*Voraussetzunglosigkeit*). Una pretensión en sí sin sentido y sin posibilidad de éxito como está demostrando, con consecuencias trágicas de descarrío total de la vida y la cultura, el desarrollo coherente del pensamiento contemporáneo que ha resuelto aquel *cogito-volo* en la dispersión al infinito del "yo" como posibilidad de la posibilidad, o sea, sin meta, porque recae siempre en el vacío de ser que lo constituye. De aquí también la superación de la metafísica y el historicismo radical de la llamada "antropología trascendental" que se quiere introducir en esta segunda época post-guerra en la misma reflexión teológica como actuación del programa de "aggiornamento" del pensamiento cristiano con el pensamiento moderno. Pero más que de "aggiornamento", en esta táctica se pasa con armas y equipajes de parte del adversario, como hicieron en su siglo Hermes, Günther, Frohschammer...: de este modo no se salva la libertad, sino que se la diluye en la espontaneidad del "yo"[65], en el devenir de la historia.

---

[64] "Ob das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit von dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von desselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das Sein selbst" (FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftslehre 1801*, # 17, Medicus IV, 34).

[65] Por eso tiene razón el fenomenólogo cartesiano Sartre al recordar al hegeliano Heidegger la propia noción de la libertad centrada toda sobre el acto, es decir, reducida a la sola "libertas quoad exercitium" (horizontalidad): "La condition fondamentale de l'acte est la liberté... Or la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique; c'est d'elle qu'il foudrait ce que Heidegger dit du *Dasein en général*: "En elle l'existence précède et commande l'essence"". De aquí la definición que desarrolla la libertad como vacío permanente, negatividad, negativización... (cf. J. P. SARTRE, *L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 513). La obra termina con la definición que sanciona la pérdida continua que el yo hace de sí mismo: "Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir,

Se puede reconocer que Hegel pasó bastante cerca del núcleo de la esencia de la libertad como tensión de elección del yo (y mutua fundación de ósmosis trascendental, como se ha dicho arriba) en la convergencia de horizontalidad (lo finito) y verticalidad (el Absoluto), cuando escribía que "... primeramente, sin embargo, la autoconciencia como inmediata es prisionera de su naturalidad (corresponde, pienso, a la *simplex volitio boni* y a la *intentio finis in communi* de Santo Tomás); ella es libre sólo formalmente, no es la conciencia de su libertad infinita: está determinada y, por tanto, también su sujeto está determinado y la libertad es como unidad con él sólo formalmente. No es unidad en sí y para sí"[66]. Para Hegel, entonces, como la *Erscheinung* no tiene ninguna verdad sin la referencia al *Wesen* ni lo finito tiene realidad sin la fundación en el Absoluto, así la libertad del sujeto (finito) se destruye en la

---

non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi" (p. 722).

[66] "Zuerst aber ist das Selbstbewusstsein als unmittelbares in seiner Natürlichkeit befangen; es ist nur formell frei, nich das Bewusstsein seiner unendlichen Freiheit; es ist bestimmt, und daher ist auch sein Gegenstand ein bestimmter und die Freiheit als Einheit mit ihm nur formell, nich die an und für sich seiende" (HEGEL, *Vorles., über die Philosophie der Religion*, Lasson I, p. 260).

La línea especulativa tomista parece en perfecta coherencia: como Dios, que es el *Ipsum esse* intensivo, principio y causa de toda realidad y, en particular, causa propia del *actus essendi* (*esse*) participado por las creaturas, así también es el primer principio intensivo, es decir, total y abarcante (como Causa primera) del obrar y, entonces, también de la misma libertad, según la analogía del ser mismo. Se comprende ahora que el oscurecimiento a que fue sujeta la noción de *actus essendi* y la distinción capital de *essentia* y *esse* enseguida después de la muerte de Santo Tomás, transferida del profundo plano metafísico al fenomenológico-óntico de *esse essentiae* y *esse existentiae*, luego reducido a *essentia* y *existentia*, ha llevado al oscurecimiento también de la noción de libertad radical y al malentendido de la controversia *De auxiliis* según la oposición del rígido horizontalismo de Molina (Dios y el hombre como dos partners... sicut duo equi trahentes navim) y del rígido verticalismo de Báñez. No por casualidad también Báñez trata el *esse* como *existentia* y no llega, por eso, a afirmar el sentido y el porte metafísico originario de la distinción tomista de *essentia* y *esse* (C. FABRO, *L'obscurcissement de l'esse dans l'école thomiste*, Revue Thomiste, 3 [1958], p. 443 ss.; id., Participation et causalité, Louvain-Paris, 1960, p. 280, ss.; ed. it. Torino, 1960, p. 424 ss., 465 nota, 614 ss.).

dispersión de las elecciones finitas (la *"schlechte Unendlichkeit"*) y se autentica solamente en la referencia al Infinito. Es sobre esta referencia radical al Absoluto que también para Santo Tomás, a diferencia de Aristóteles, se actúa la libertad radical y puede "andar en sí" en su realización.

Santo Tomás desde su óptica alude egregiamente a la "libertad de reflexión" como acto de "reflexión de la libertad". En ella se debe actuar no sólo la elección responsable de los medios respecto del fin, sino, primeramente y sobre todo, la elección del fin mismo en la consecución de la tensión de finito e Infinito..., de la oposición de placeres y honestidad... en la cual consiste el riesgo de la libertad misma, la cual, inmersa en el tiempo, opta con absoluto abandono en Dios por la eternidad. Pero se trata apenas de indicios: el andamiaje teórico de la libertad tomista parece haber quedado como formal. Así, al menos, ha sido interpretado y por tal ha pasado en las polémicas de la historia, si bien una lectura "más interior" de los textos hubiera podido atemperar tal formalismo. Y aún se puede revelar en Santo Tomás alguna otra señal de advertencia genuina de la subjetividad fundante, que pertenece a la voluntad y a la libertad, que nos transporta en pleno a la esfera existencial. Como el texto siguiente, que precisa la relación del influjo de Dios sobre la libertad creada: "Se dice que la voluntad tiene dominio sobre su acto no por exclusión de la causa primera, sino porque la causa primera no obra sobre la voluntad de modo que la determine con necesidad *ad unum* como determina a la naturaleza; y por eso la determinación del acto queda en poder de la razón y de la voluntad"[67]. El "relinquitur" (queda) quita del camino todo esquema de simple causalidad vertical descendente y exalta al infinito la síntesis, en la libertad humana, de causalidad horizontal y vertical ascendente en el cumplimiento consciente y libre que el espíritu finito asume "de frente a Dios"

---

[67] Del mismo modo, con igual expresión, en la *S. Th.*: "Dios mueve la voluntad del hombre, como motor universal, al objeto universal de la voluntad, que es el bien; y sin esta moción universal el hombre no puede querer nada. Pero el hombre se determina por la razón a querer esto o aquello, que es un bien verdadero o aparente. Sin embargo, a veces, Dios mueve especialmente a algunos a querer determinadamente algo que es bueno, como ocurre en aquellos a los que mueve por la gracia, como luego se verá" (Ia-IIae, q. 9, a. 6 ad 3).

(Kierkegaard) del propio destino.

Entonces, primado formal y objetivo del intelecto; pero primado real y subjetivo (existencial) de la voluntad. Por tanto, el sujeto espiritual que es el "yo" individual o persona, en cuanto participa o asume en sí directamente el *esse* como *actus essendi* con pertenencia necesaria[68], se pone y se impone como "persona subsistente" que es en sí libre en el obrar e inmortal en el ser en ascendencia metafísica. Es la atrevida concepción tomista del *necessarium ab alio* que hace del conocer en la aprehensión de la verdad y la libertad en la decisión del bien en todo el ámbito de la persona, una esfera *a se* de cualidad absoluta. Es el envío a la fundación originaria de la independencia del obrar en el absoluto del *esse* como acto primero de subsistencia del espíritu creado, librado sobre las vicisitudes del tiempo, que empeña en absoluto la libertad de frente a Dios y de frente a Cristo (Dios entrado en el tiempo).

Traducción realizada del italiano por el Sem. Christian Ferraro.

[68] "(Como) la redondez no puede separarse del círculo, así la forma que subsiste... no puede perder el ser" (*S. Th.*, Ia, q. 50, a. 5. Cf.: C. FABRO, *Esegesi tomistica*, ed. cit., p. 322 ss.).